Dr. KH. Muchotob Hamzah, MM

AGAMA DAN NEGARA

Diskursus dan Praktik Politik Islam

Editor:
Haryanto Affandi, M. Pd.I

LKiS

UNIVERSITAS SAINS AL QUR'AN JAWA TENGAH
الجامعة لعلوم القرآن
UNSIQ
JAWA TENGAH
WONOSOBO

AGAMA DAN NEGARA
Diskursus dan Praktik Politik Islam

N
U

Dr. KH. Muchotob Hamzah, MM

AGAMA DAN NEGARA

Diskursus dan Praktik Politik Islam

Editor:
Haryanto Affandi, M. Pd.I

LKiS

AGAMA DAN NEGARA
Diskursus dan Praktik Politik Islam
Dr. KH. Muchotob Hamzah, MM
@Dr. KH. Muchotob Hamzah, MM

Editor: Sri Haryanto Affandi, M.Pd.I
Desain Sampul: Ruhtata
Desain lay out/tata letak isi: Tim Redaksi

viii + 224 halaman; 15,5 x 23 cm
ISBN: 978-602-61756-6-3

Penerbit & Distribusi:
LKiS
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan I: 2018

Bekerja sama dengan
UNSIQ PRESS
Alamat: LP3M UNSIQ
Jl. KH. Hasyim Asy'ari KM 03 Kalibeber Wonosobo, 56351
Telp: 0286-321873
Fax: 0286-324160

PENGANTAR PENULIS

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Buku ini merupakan adaptasi dari karya disertasi penulis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2016. Atas masukan dan dorongan dari beragam pihak, mereka meminta penulis untuk segera membukukannya supaya dapat diakses secara lebih luas oleh semua kalangan. Maka dimulailah beberapa perbaikan seperlunya dan *update* data di sana-sini, yang justru terasa lebih berat dan sulit daripada menyelesaikan versi awalnya; disertasi. Namun, alhamdulillah berkat Rahmat Allah Swt., dan bantuan dari para kolega, akhirnya buku ini dapat terselesai.

Lebih dari itu, penulis mengucapkan terima kasih Rektor UIN Sunan Kalijaga, Prof. KH. Drs. Yudian Wahyudi, Ph.D.; Direktur Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M. Phil, Ph.D. beserta jajarannya; Kedua promotor penulis, Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, Ph.D dan Dr. Ahmad Normapermata, MA;.Sivitas akademika Universitas Sain Al-Qur'an (UNSIQ) Jawa Tengah di Wonosobo.

Tak lupa pula kepada Kedua orang tua penulis, alm. Ahmad Basrun dan almh. Syuriyah (Allah Yarhamhuma) dan mertua penulis alm. Syamsul Maarif dan almh. Sayidah (Allah Yarhamhuma); Istri penulis, Ruqayah, S. Pd. I, dan keempat anak-anak penulis, Drs. Muhammad Albar, MM, Unik Fathiyya, S. Far. Apt, M. Hilmi Al-Farumbanani, S.Pd. I, dan Nadhira Mileni Tsalitsia. Mereka adalah cahaya dan kekuatan hidup penulis hingga saat ini.

Semua pihak yang dengan senang hati dan suka rela berkontribusi pada penulisan disertasi maupun buku ini, yang tidak dapat penulis sebut

satu per satu. Hanya kepada Allah jualah penulis mendoakan semoga kontribusi mereka dinilai sebagai amal jariyah di dunia dan di akhirat kelak.

Terkait buku ini, secara tematik penulis mencoba melakukan kajian dengan pendekatan historis komparatif yang bertumpu pada pemaduan teori Esposito tentang kemajemukan dalam Islam dan teori negara Islam(i) dari Ahmed An-Na'im, dengan tujuan untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan, seperti: mengapa terjadi kemajemukan konsep negara dalam tradisi Islam; seperti apakah anasir dari karakteristik konsep negara ideal dalam Islam kontemporer; dan ke manakah pergeseran titik relevansi konsep negara dalam perpolitikan Islam kontemporer.

Pertanyaan-pertanyaan di atas tentu sangat relevan untuk didiskusikan mengingat akhir-akhir ini mulai mengemuka kembali aksi-aksi massa dari sebagian kelompok Islam yang menyuarakan wajibnya menegakkan negara Islam, atau setidaknya suara-suara formalisasi syariat Islam. Tentu sah-sah saja menyuarakan apa yang menjadi keyakinan mereka. Yang memprihatinkan adalah maraknya aspirasi yang disertai kekerasan dan terorisme atas nama menegakkan kerajaan Tuhan. Contoh yang aktual adalah kelompok yang menamakan ISIS di kawasan Timur Tengah. Di Indonesia, aspirasi keagamaan ini paling sering muncul dari kelompok Hizbut Tahrir Indonesia, beserta kelompok-kelompok yang sealiran.

Oleh karena itu, penulis bersyukur bisa menghadirkan karya ini dengan harapan dapat menambah wawasan dan khazanah pengetahuan kita tentang konsep negara dalam Islam, serta relevansinya dengan keindonesiaan kita.

Akhirul kalam, penulis menyampaikan terima kasih kepada tim editor dari LKiS dan UNSIQ Press, yang mampu bekerja sama dengan baik dan menyenangkan. Semoga ke depan dapat terus terjalin kerjasama untuk kemaslahatan Indonesia yang moderat dan toleran.

Wassalamualaikum Wr. Wb.

Wonosbo, Maret 2018

Muchotob Hamzah

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS ___v
DAFTAR ISI ___vii

BAB I
PENDAHULIAN ___1

BAB II
PRA-KONSEP NEGARA DAN PIAGAM MADINAH ___19
A. Negara Sebelum Al-Qur'an, Sunnah, dan Piagam Madinah ___19
B. Al-Qur'an dan Sunnah tentang Kenegaraan ___22
C. Al-Qur'an Lebih Menonjolkan Fungsi Negara ___34
D. Al-Qur'an Lebih Menonjolkan Aktor Negara ___46
E. Posisi Ayat Makkiyah dalam Negara Kontraktual Madinah ___48
F. Karakteristik Negara Genuine Era Nabi Saw. ___53
G. Problem Perujukan Konsep Negara dengan Al-Qur'an dan Sunnah ___62
H. Hubungan Al-Qur'an, Sunnah, dan Piagam Madinah ___68

BAB III
DIALEKTIKA KONSEP NEGARA DALAM TRADISI ISLAM ___75
A. Fase *Elite Reason*: Era Klasik dan Pertengahan ___75
1. Negara Era Khulafa' Rasyidin Awal Tradisi dan Kelahiran Partai Pengusung Konsep Negara ___75
2. Partai-partai Berbungkus Teologi ___78
3. Faktor Determinan Kemajemukan Konsep Negara ___129

4. Implementasi Konsep Negara Fase *Elite Reason* ___137
B. Fase *Public Reason*: Era Modern dan Kontemporer ___137
1. Negara Fase *Public Reason* dan Model Partai Pengusung Konsep Negara ___137
2. Beberapa Perbedaan Fundamental Konsep Negara *Public Reason* ___158
3. Implementasi Konsep Negara Fase *Public Reason* ___163
C. Refleksi Hal-hal Fundemental Konsep Negara Fase *Elite Reason* dan *Public Reason* ___168

BAB IV
SKETSA KONSEP NEGARA DAN RELEVANSINYA BAGI PERPOLITIKAN KONTEMPORER ___175
A. Karakteristik Konsep Negara Ideal Era Kontemporer ___176
1. Orientasi Normatif ___176
2. Konstitusional ___177
3. Self Determinasi ___177
4. Inklusif dan Tolerans ___178
5. Akomodatif ___178
6. Fleksibel ___179
7. Partisipatif ___179
B. Mizan Siyasi Konsep Negara Kontemporer ___180
1. Mizan Hak-hak Individual dan Kolegial ___180
2. Mizan Hak-Kewajiban Kepala Negara-Rakyat ___181
3. Mizan AntarLembaga Negara ___182
C. Kuatnya Arus Demokratisi dalam Islam pada Era Kontemporer ___184
D. Pergerasan Titik Relevansi Konsrep Negara ___187
E. Konsep Negara Islam(i): Relasi Agama (Syari'at) dan Politik (Kasus Indonesia) ___196

BAB V
PENUTUP ___203

DAFTAR PUSTAKA ___205
TENTANG PENULIS ___223

BAB I
PENDAHULUAN

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa konsep negara dalam tradisi Islam sangat variatif (tidak tunggal), baik ketika ditawarkan oleh pemikiran elite (*elite reason*) pada era klasik dan pertengahan maupun oleh pemikiran umum (*public reason*) era modern dan kontemporer. Era kontemporer yang juga disebut era globalisasi ini salah satu efek terbesarnya adalah bercampur-aduknya segala sesuatu, termasuk pemikiran tentang konsep negara dalam agama dan ideologi.[1] Dalam keadaan tertentu, konsep negara dalam tradisi Islam menjadi pemicu kekerasan internal maupun eksternal yang seharusnya tidak perlu terjadi. Meskipun demikian, kebanyakan ilmuwan menyatakan bahwa wajah asli dari Islam adalah wajah yang damai dan menuju pada kedamaian.[2]

Di antara konsep negara yang muncul, terdapat tiga *mainstream*, yaitu 1) konsep negara yang menggunakan nomenklatur Islam yang pada era kontemporer sering diproklamirkan sebagai daulah *Islamiyyah ʻammah*/kekhilafahan mondial[3] atau setidaknya radikal. Dalam hal ini ada

---

[1] M. Yudhie R. Haryono, *Bahasa Politik Alquran*: *Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, (Bekasi: Gugus Press, 2002), hlm. 242.

[2] David Cortright, *Religion, Salaam and Jihad in Peace; A History ofMovement and Ideas* (Cambridge: Cambridge University, 2008), hlm. 190. Mr. President, Ladies and gentlemen, I would like to begin my talk with an entreaty that Prophet Muhammad (peace be upon him) so earnestly used to make in his prayers several times every day: ‚O God, You are the original source of Peace; from You is all Peace, and to You returns all Peace. So, make us live with Peace; and let us enter paradise: the House of Peace. Blessed be You, our Lord, to whom belongs all Majesty and Honour!

[3] Sebuah istilah yang diintroduksi oleh Al-Mawardi dan akhir-akhir ini oleh kalangan Islam garis keras, dan dipandang sebagai *contradictio in terminis* oleh sebagian ilmuwan.

enam entitas organisasi yang mendukung konsep ini, yaitu Syi'ah, Wahabi-Salafi, Ikhwanul Musimin, Hizbut Tahrir, Ahmadiyah,[4] dan Al-Qaeda-ISIS (*Islamic State of Iraq and Siria*) yang banyak menimbulkan konflik.[5] 2) Konsep negara sekular yang digagas tokoh-tokoh muslim di antaranya adalah Ali Abdu Raziq dan Asgar Ali Engineer. 3) konsep negara Islam (i) yang digagas di antaranya oleh Abdullah Naim Ahmed, M. Syahrur.

Buku ini berfokus pada isu yang relatif baru diperkenalkan, yaitu konsep negara Islam(i), sementara konsep negara Islam dan sekuler diposisikan sebagai pembanding dengan mengambil konsep global yang telah ada (*fixed*).

Konsep yang dimaksud di sini meliputi konsep yang masih dalam tataran *platform* dan ideologi infrastruktur dalam sekte-sekte ataupun golongan yang menurut Abid Al-Jabiri bisa dikategorikan sebagai partai,[6] dan ideologi suprastruktur yang tertuang dalam konstitusi, baik formal maupun informal sebuah negara dari masa klasik sampai kontemporer, sebab konsep negara yang diimplementasikan sebagai konstitusi negara akan mewarnai kinerja (*performance*) dari negara yang bersangkutan.

Dalam tradisi Islam era klasik telah ditetapkan mengenai keharusan penyelenggaraan siyasah syar'iyyah oleh jumhur ulama.[7] Akan tetapi, karena komprehensivitas al-Qur'an dan Sunnah sebagai landasan yang bersifat global, maka permasalahan kenegaraan yang sangat penting seperti taksonomi kekuasaan dan mekanisme serta prosedur estafet kepemimpinan pemerintahan menjadi suatu yang mengambang dan tidak jelas.[8] Hal ini pula yang menjadi keheranan Khalil Abdul Karim yang mempertanyakan mengapa Islam yang ajarannya begitu mencakup hingga urusan yang

---

[4] Khsusu Ahmadiyah, sebuah sekte yang oleh kebanyakan umat Islam dinyatakan keluar dari Islam memperjuangkan khilafah non-politik sebagaimana dalam kepausan Katolik yang negaranya terbatas hanya di Roma.

[5] Untuk yang terakhir ini di Indonesia, Fajar Riza Ul Haq memberi sebutan *Minoritas yang Mengancam*, (Kompas, 13 Februari 2016), hlm. 6.

[6] Yusdani, "Nalar Politik Kenegaraan dalam Islam: Studi Atas Pemikiran Abid Al-Jabiri.." *Jurnal Analisis* XI, No.1, Juni 2011, hlm. 149-151.

[7] Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbi al-'alamin* (Beirut: Dar al- Jail, tt: Jilid III, hlm. 15; *La siyasata illa ma wafaqa as-syar'a*.

[8] Sekelompok umat Islam yang menamakan diri Hizb al-Tahrir memandang estafet kepemimpinan dalam Islam tidak samar-samar, akan tetapi jelas, yaitu tariqah ba'iat.

detail-detail, cukup menggunakan mekanisme estafet pemerintahan yang terjadi sejak zaman pra Islam, yaitu syura?[9]

Sudah menjadi pengetahuan bersama pula bahwa estafet semacam ini pernah menjadi sumber perpecahan umat sampai berdarah-darah sepanjang tradisi perpolitikan Islam. Selain itu juga menjadi pertanyaan mengapa tidak ada penjabaran detail tentang konsep negara sebagai karakter dasar Islam yang amat vital, termasuk dalam penyelenggaraan negara? Oleh karena itu fenomena pergumulan yang tiada henti tersebut tidak bisa diabaikan sebagai persoalan yang telah selesai. Karena terbukti bahwa pada tiap generasi selalu saja mengulangi pergumulan dan perdebatan yang sama mengenai konsep negara dan posturnya sepanjang tradisi Islam.[10] Kecuali jika pendapat Nazih Ayubi yang secara rasional telah membuktikan bahwa Islam politik adalah barang baru (asing) bisa diterima secara masif. Menurut Ayubi, Islam politik bukan menggambarkan situasi di masa lalu atau teori yang dirumuskan sejak zaman dahulu. Karena minimnya referensi politik dalam Al-Qur'an dan Sunnah, maka ulama harus mengimprovisasi dalam mengembangkan sistem politik yang diinspirasi oleh Al-Qur'an dan Hadits serta tradisi bangsa Arab dan warisan yang ditinggalkan negara yang dikuasai oleh Byzantium dan Persia.[11] Konsep bahwa Islam merupakan agama dan politik dalam pandangan Ayubi merupakan perluasan dari pandangan bahwa Islam dikembangkan lewat perluasan militer.[12] Karena barang baru, maka ia bisa berfungsi dalam dua ranah. *Pertama*, ia bersifat negatif tak ubahnya dengan kanker yang ada dalam tubuh manusia. Ia adalah alien yang harus segera dikeluarkan dari tubuh agar prospek hidupnya semakin cerah dan menjanjikan. *Kedua*, ranah positif ketika ia berupa organ transplantasi yang dibutuhkan oleh kesempurnaan hidupnya atau setidaknya membantu kemaujudannya sebagai manusia.

---

[9] Khalil Abdul Karim, *Al-Juzur at-Tarikhiyyah li as-Syari'ah al-Islamiyyah*, terj Kamran Asad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 113-114.

[10] Lihat, Abdul Chalik, "Khalifah, Amir dan Sultan dalam Tradisi Politik Islam" dalam *Jurnal Al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin* (Edisi V, Tahun ke 5, Januari- Juni 2002), hlm.152.

[11] Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politic in the Arab World*, (London: Routledge, 1991), hlm. 5.

[12] *Ibid.,* hlm. 2-3.

Di antara pemikir Islam, ada sebagian yang menafikan konsep negara dalam Islam, karena yang ada secara *genuine* adalah pemerintahan tanpa negara. Di antara mereka ada Abdil Wahhab El-Effendi dan Khalid Abou El-Fadl.

Menurut hemat penulis, meskipun Al-Qur'an dan Hadits berbicara sangat sedikit tentang negara sehingga melahirkan fleksibilitas yang tinggi dan terjadinya variasi konsep negara, sejatinya sebagian besar umat dan ulama berangkat dari motif dan tujuan awal yang sama, yaitu ingin melaksanakan syariah Islam (Al-Qur'an dan Sunnah) secara kaffah dan diyakini sebagai *sholihun li kulli zaman wa makan* dalam ranah politik kenegaraan yang sering dikenal dengan Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Gafur yang pernah diteladankan oleh Nabi sebagai sunnah fi'liyyah.

Pada era itu, kota (Yunani, polis) yang semula bernama Yasrib oleh Nabi diganti dengan nama Al-Madinah al-Munawwarah (Kota yang Bercahaya),[13] yang menunjukkan visi Nabi dalam kerangka mengemban misi suci, yaitu menciptakan masyarakat berbudaya tinggi (*tamaddun*), yang meskipun bernuansa Islam, di dalamnya rakyat bebas menjalankan agamanya masing-masing.[14] Waktu itu pemerintahan yang dalam bahasa Arab setara dengan kata al-hukm, telah menjadi suatu lembaga yang memiliki tujuan untuk mengatur hal-hal yang berkaitan dengan kenegaraan agar melahirkan kesejahteraan rakyat dan terhindar dari anarkisme. Secara historis, hijrah merupakan pergerakan yang bermetamorfosis dan memenuhi syarat sebagai negara dengan cakupan manusia, tanah, dan sistem. Sebuah negara *superpower* yang superioritasnya bukan persenjataan nuklir, tetapi negara yang warga negaranya siap mengabdi kepada Allah dalam segala bidangnya, negara yang menilai pemasung kucing sebagai dosa dan pemberi minum seekor anjing sebagai pahala. Negara yang menilai pekerja sosial sebagai jihad fi sabilillah dan pekerja politik sebagai ibadah.

---

[13] Kalau melihat perangkat dan persyaratan infrastrukturnya, seharusnya yang diberi nama Madinah (kota) adalah Makkah, bukan Yasrib (Madinah).

[14] W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (London: Oxford University Press, 1953), hlm. 66; Kebebasan beragama itu tampak pula dalam pertemuan tiga agama di Madinah, yaitu agama Islam, Yahudi, dan Nasrani. Pertemuan tiga agama tersebut tidak membawa ke kesatuan agama dengan ditunjukkan pada peristiwa jatuhnya kota Makkah yang dikenal dengan *fath* atau *par exellence*.

Dari motif dan tujuan tersebut maka dapat dipaparkan: *Pertama*, ditemukan para ulama dan pemikir yang memandang syariah (tafsir dari al- Qur'an dan Sunnah) yang diyakini bersifat kaffah dan *sholihun li kulli zaman wa makan* tersebut harus diterapkan dalam bentuk yang rigid, sama dan sebangun dengan prototipe negara zaman Nabi yang berlanjut hingga ke zaman khalifah dan era Dinasti Umayyah dan Abbasiyah sampai runtuhnya Kerajaan Usmaniyah.

Pemikiran semacam itu masih tetap menjadi pandangan sebagian orang awam dan sebagian ilmuwan di dunia Islam, dan bahkan ada yang menuju ke arah ekstrem dengan mengafirkan konsep negara sesama muslim lainnya yang tidak sepaham dengan mereka. Konsep ini mereka sebut sebagai "negara Islam". Sementara itu konsep yang membawa ideologi takfir dan jihad secara tidak berimbang dengan ajaran rahmatan li al-'alamin, oleh Mustafa Yaqub dianggap sebagai kekeliruan. Sebab, Islam mengajarkan damai dan sekaligus perang sebagai hal yang bersifat universal. Ayat perang tidak semestinya diterapkan saat damai, begitu pun sebaliknya.[15]

Kedua, ditemukan para ulama dan pemikir yang mengartikan syariah (Al-Qur'an dan Sunnah) yang kaffah dan *sholihun li kulli zaman wa makan* sebagai kemampuan syariah secara intrinsik dalam beradaptasi dengan situasi dan kondisi ekstrinsik tanpa kehilangan substansi keislamannya.

Di negara Madinah, Nabi menjalankan negara dengan landasan Piagam Madinah. Konstitusi ini sangat modern dan merupakan ijtihad brillian Nabi sebelum wahyu al-Qur'an turun secara sempurna, yaitu pada ayat-ayat Makkiyah.[16] Dan ini pula sisi lain dari sunnah fi'liyyah yang masih sering diperdebatkan statusnya oleh para ulama dan ilmuwan.

Sebagian umat memandang bahwa negara Madinah secara otomatis berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, karena dalam piagam ada klausul yang menyebutkan bahwa bila terjadi perselisihan di antara warga negara Madinah, hendaklah dikembalikan kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnah/Hadits). Sementara ada yang berpendapat sebaliknya.

---

[15] Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace*, (Jakarta: Maktabah Dar as-Sunnah, 2009), hlm. 30.

[16] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996) hlm. 9.

Dalam perkembangannya, konsep negara dalam tradisi Islam disandarkan atas praktek kenegaraan era khulafaur rasyidin. Sebuah era yang lestari diidealkan, yang berakibat menghasilkan spekulasi- spekulasi indah (*ideal speculatives*) yang tidak realistis, seakan-akan sebagai *civitas dei* yang hanya dihuni para malaikat.[17]

Sejatinya konsep negara yang melahirkan terma Dar al-Islam dan Dar al-Harbi dalam tradisi Islam baru lahir abad ketiga hijriyah. Sebuah perjalanan panjang yang tidak banyak berubah meskipun perpolitikan dunia sangat dinamis. Bahkan ditemukan fakta kerasnya perpolitikan umat saat itu, memicu sikap politik radikal-ekstrim, di samping saling membunuh juga menciptakan perilaku buruk seperti pemalsuan hadits politik untuk mengangkat nama atau menjatuhkan lawan politik,[18] yang berarti menambah daftar panjang penodaan kesucian agama.

Pada periode selanjutnya ternyata capaian kemajuan peradaban yang hampir seribu tahun itu, belum menghasilkan konsep negara yang inovatif dan demokratis kea rah terwujudnya *good governance* dan secara historis terbukti bahwa konsep negara Islam sampai hari ini masih belum beranjak dari pendahulunya. Sebagai contoh Abdullah Ad-Dumaiji, dalam *Al-Imamah Al 'Uzma 'inda Ahlis Sunnah wal Jamaah*,[19] Ahmad Muhammad Jamal dan Ahmad Muhammad Safar masih mendefinisikan Dar al-Islam sebagai negara yang memberlakukan hukum Islam dan penduduknya aman atas jaminan kaum muslimin.[20]

Penulis menduga bahwa statis dan stagnannya konsep negara dalam tradisi Islam paling tidak disebabkan oleh tiga hal: *pertama*, minimnya ayat dan sunnah yang berbicara soal Negara, sebagaimana pendapat Ayubi. *Kedua*, kuatnya pengaruh ekstrinsik dari negara-negara kerajaan waktu itu

---

[17] Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 197.

[18] Makrum, http://e-journal.stain-pekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/192 diakses 1/8/2014.

[19] Abdullah Ad Dumaiji, "Al-Imamah Al 'Uzma 'inda Ahli as-Sunnah wal Jama'ah," *Disertasi* Umm al-Qura Makkah, 1983, hlm. 553-554. Riyadh, Dar Thayyibah, tt. scanned, hlm. 553-554.

[20] Ahmad Muhammad Jamal, *'Ala Maidah al-Qur'an, Dinun Wa Dawlatun*, (Tk: Dar Al- Syuruq, 1400 H), hlm. 15 dan Ahmad Muhamad Safar, http://www.Al-islam.comad-*daru al-lati tajri 'alaiha ahkamu al-Islami wa ya'manu man fiha bi amani al-muslimi*.

yang meskipun mereka terkalahkan secara militer, tetapi tatanan dan tata negaranya cukup mengesankan. Ketiga, karena kekhawatiran terjadinya *chaos* jika tidak mengakomodasi perpolitikan yang terlanjur berjalan seperti sistem kerajaan.

Konsep negara bagi sebagian ilmuwan muslim kontemporer selalu terbuka bagi inovasi, bahkan dekonstruksi. Upaya Ayubi yang menelusuri preskripsi konsep negara dalam tradisi Islam patut dihargai. Dekonstruksi semacam ini penting agar dapat menjadi wacana komparasi menuju negara kesejahteraan dan terhindarnya perpolitikan yang gaduh seperti yang terjadi sepanjang sejarah Islam, sejak terbunuhnya Umar bin Khathab, Utsman bin Affan, Ali Bin Abi Thalib, dan masa Dinasti Umayyah dan Abasiyah,[21] hingga terbunuhnya Presiden Khadafi dari Libya pada era kontemporer.

Apalagi sejak lahirnya negara nasional dari Perjanjian Westphalia,[22] yang dipandang tidak Islami oleh sebagian konseptor negara, dalam tradisi Islam melahirkan klaim-klaim kebenaran yang intoleran. Padahal dalam kajian agama khususnya relasi agama dengan negara, sejatinya sangat berbeda dengan kajian ilmu sosial dan apalagi ilmu alam. Karena yang pertama lebih mengedepankan keyakinan eskatologis daripada bukti empiris bagi kajian kedua dan ketiga.

Di sisi lain juga ditengarai adanya diaspora dengan banyaknya komunitas muslim di negeri non-Islam (barat), yang melahirkan masalah-masalah baru dalam fiqh al-aqaliyyat.[23] Demikian pula lahirnya *civil society*, cepatnya evolusi hukum internasional yang menggulir ke dunia Islam yang menuntut pemikiran politik berkelanjutan bagi umatnya.

---

[21] Abdul Rasyid Moten, *Political Science, An Islamic Perspective*, terj. Munir A. Mu'in dan Wiyawati, (Bandung: Pustaka) 2001, hlm. 142-147; Pada masa dua dinasti besar, dari 51 khalifah periode Umayyah dan Abbasiyah, 42 khalifah mati terbunuh, 5 khalifah dipaksa untuk mengundurkan diri secara sukarela, dan 3 khalifah mengalami kebutaan dan dengan demikian didiskualifikasi dan 1 khalifah dilengserkan. Khalifah Rasyid Billah (1135-1136 M) adalah satu-satunya khalifah yang dimakzulkan setelah bermusyawarah dengan ahl al-Syura.

[22] A.R. Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam; Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi* (Jakarta: Pensil 324, 2004) hlm. 149; *Perjanjian Wesphalia* tanggal 24 Oktober 1648 setelah terjadi perang 30 tahun (1618-1648) di Eropa yang dipicu oleh keberagamaan khususnya Protestan vs Katholik.

[23] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqih Minoritas*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 9.

Meskipun tema kajian ini telah banyak yang mengkaji, tetaplah menarik bagi penulis untuk menelusuri varian-varian konsep negara dalam tradisi Islam dengan mencari dalil-dalil sandaran masing-masing dan faktor yang memengaruhi dengan *reasoning* yang berbeda. Penelusuran ini dijelaskan melalui aras sosiologi, ekonomi, etika, dan psikologi sosial yang menjadi bidang studi konsep negara dan merupakan cabang dari ilmu politik (*political science*) atau ilmu negara (*the science of the state*).[24]

Kemudian penulis mencoba merumuskan karakteristik dengan anasir konsep negara dalam tradisi Islam serta penelusuran terhadap konsep yang paling kuat relevansinya dengan perpolitikan kontemporer, khususnya antara konsep negara Islam dan konsep negara Islam (i) dalam perspektif pemikiran An-Na'im. Sebagai contoh kasus, penulis menganalisis kasus Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Fakta adanya keresahan dalam kehidupan bernegara saat ini secara mondial dan khususnya bagi sebagian umat Islam Indonesia karena adanya arus yang berlawanan antara konsep negara dan gerakan yang bernuansa desekularisasi (*post sekularisme*) di satu pihak dan demokratisasi (*post Islamisme*) di lain pihak. Situasi ini cukup mengganggu terutama bagi generasi muda yang mendapatkan informasi dari berbagai media seperti internet, majalah, Koran, dan lain-lain. Hal ini menimbulkan tataran yang tidak produktif, sehingga diperlukan jawaban yang memadai atas permasalahan-permasalahan yang muncul. Mengapa terjadi kemajemukan konsep negara dalam tradisi Islam? Seperti apakah anasir dari karakteristik konsep negara ideal dalam Islam kontemporer? Lalu ke manakah pergeseran titik relevansi konsep negara dalam perpolitikan Islam kontemporer?

Dalam literatur-literatur yang penulis telusuri, penulis belum menemukan jawaban yang memuaskan terhadap permasalahan-permasalahan di atas, baik secara teoretis maupun praktiknya. Karya Jamal Al-Banna yang berjudul *Al-Islam Din wa Ummah Laisa Din wa Daulah* sedikit membantu kajian penulis ini dari perspektif pendekatan sejarah dan metode hikmah,[25] terutama mengenai relasi Islam dengan kekuasaan.

---

[24] C.F. Strong, *Modern Political Constitution: An Introduction to the Comparative Study of Their History and Existng Form*, terj. Derta Sri Widowatie, (Bandung: Nusa Media, 2010), hlm. 3.

[25] Jamal Al-Banna, *Al-Islam Din wa Ummah Laisa Din wa Daulah*, (Kairo: Dar al-Fikr al- Islami, 2003).

Sementara kajian penulis lebih pada penelusuran peran-peran negara meskipun intrumen yang dinyatakan oleh Jamal Al-Banna belum dibentuk. Kemudian walaupun Jamal Al-Banna menyinggung konsep negara Su'udiyah dan Hizb at-Tahrir, kajian penulis ini berusaha menggali penyebab variasi konsep negara untuk menjadi bahan pemikiran dan renungan serta bagaimana relevensi konsep tersebut dengan perpolitikan kontemporer.

Karya Abdulaziz Sachedina yang berjudul *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* menggunakan pendekatan kritik wacana. Karya ini memiliki kesamaan dengan kajian penulis tentang objek pendefisinian negara yang Qur'anik meskipun tidak berlanjut pada konsekuensi nomenklatur negara iman dan negara kufur atau non-iman menurut Sachedina.[26] Meskipun tesis Sachedina secara relatif memiliki kemiripan dengan kajian penulis dalam konteks konsep negara Islam yang problematik pada era modern, penulis lebih menelisik sebab-sebab kemajemukan yang diusung oleh partai berbungkus teologi yang tidak dipaparkan oleh Sachedina.

Sementara itu, mengenai teoretisasi konsep negara Islam(i) dalam karya ini, penulis merujuk pada literatur-literatur *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'* karya Muhammad Syahrur[27] dengan metoda kritik wacana yang bisa disejajarkan dengan negara Islam(i) dari An- Na'im. Karya Syahrur ini menggambarkan bahwa negara tidak harus Islam atau sekular, yang terpenting adalah berdemokrasi; bahwa negara adalah urusan manusia, bukan urusan Tuhan, artinya model dan bentuk negara tidak ditentukan oleh Tuhan, tetapi diserahkan kepada manusia; Berbeda dengan Hizb at-Tahrir yang mengkafirkan demokrasi, Syahrur bahkan menganggap orang yang menolak demokrasi sebagai penyimpangan dari keimanan Islam; Pilar negara dalam Islam adalah syura dan atau demokrasi, meskipun sering tertutup oleh kekuasaan despotis. Terhadap karya Syahrur di atas, kajian penulis ini mencoba mencari bukti dan menlanjutkan pencarian relevansinya dengan perpolitikan

---

[26] Lihat: Abdulaziz Sachedina dalam *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (NewYork: Oxford University Press, 2001). Sachedina, "Islam and Muslim" *Diaspora*, Bulletin of the Insitute of Middle Eastern Studies (New York: Oxford University Press, 1993), hlm. 109-146.

[27] Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'* (Damsyiq: al-Ahali li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1994).

kontemporer melalui berbagai konsep, hasil survei yang dipublikasikan dan konsep yang telah menjadi bentuk negara yang ada pada era kontemporer.

Buku *Peran Islam dalam Pembentukan Negara: Studi tentang Proses Pembentukan Negara di Madinah Masa Muhammad Sa, dan Khulafa' Rasyidin* karya Abdul Aziz,[28] menggambarkan bahwa Al-Qur'an dan sunnah sebagai kontributor bagi terbentuknya negara dalam Islam, dan ada kemiripan sebagian dalam mengeskplorasi bagaimana sejarah lahirnya negara dalam perspektif Islam khususnya era Nabi dan Khulafa' Rasyidin sebagai appersepsi penelusuran konsep Negara, baik pada fase *elite reason* maupun *public reason*. Kajian penulis ini mengurai perbedaan konsep negara yang sangat majmuk dan relevansinya dengan perpolitikan kontemporer.

Sementara itu, buku *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* menggambarkan bahwa negara Indonesia bukan negara Islam sekaligus bukan negara sekular. Ini merupakan tesis yang memiliki kemiripan dengan hipotesis kajian penulis penulis yang menggunakan nomenklatur negara nasional religius ketika memasukkan negara Indonesia sebagai contoh negara Islam(i) dari teori An-Na'im.[29]

Buku ini meskipun melibatkan aspek sosiologis, tetap menjadikan Islam sebagai inspirator, legitimator, kontributor, dan korektor terhadap konsep negara sepanjang tradisi Islam secara proporsional yang berbeda dengan penelitian yang memandang bahwa Islam hanya sebagai legitimator konsep negara seperti Khalil Abdul Karim. Menurut Abdul Aziz, memosisikan Islam hanya sebagai legitimator akan mendistorsi terhadap makna penting bagi mereka yang secara tulus menerima Islam sebagai *way of life*, serta bagi perubahan kehidupan masyarakat Arab (dan Islam, *pen*.) secara luas saat itu.[30] Oleh karena itu, secara substantial kajian dalam buku ini juga mencari hal-hal baru yang dapat menjelaskan relevansi dan seberapa jauh hubungan Islam dengan negara era kontemporer pada masyarakat muslim.

---

[28] Abdul Aziz, "Peran Islam dalam Pembentukan Negara: Studi tentang Proses Pembentukan Negara di Madinah Masa Muhammad Saw, dan Khulafa' Rasyidin," *Disertasi* pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007.

[29] Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

[30] Lihat, Abdul Aziz, *Peran Islam dalam Pembentukan Negara*.

Secara aksiomatis, dialektika konsep negara mana pun akan mengalami dinamika tesis, antitesis dan sintesis, apalagi yang berpayung Al-Qur'an dan sunnah serta negara *genuine* Madinah. Hal ini merupakan hal yang multikomplek dan menjadi kesulitan bagi sementara pihak yang tidak memahami alur dialektika tersebut yang kemudian melahirkan konsep negara yang dalam kajian ini disederhanakan dalam konsep negara sekular, negara Islam, dan negara Islam(i).

Untuk mendukung kajian dalam buku ini, penulis melihat dari optik teoretis yang relevan dengan konsep negara dalam tradisi Islam, yaitu teori kemajemukan konsep negara melalui kemajemukan Islam dari perspektif John L. Esposito dan Abdullah Ahmed An-Naim. Esposito menyatakan bahwa Islam dapat dijadikan instrumen untuk mendukung demokrasi atau sebaliknya, kediktatoran, republikanisme ataupun monarki.[31] Legitimasi kekuasaan dalam wajah apa pun pada faktanya senantiasa dapat dicari argumentasinya baik yang mendukung demokratisme maupun otoritarianisme. Perjalanan ini bisa dilihat ketika era kekhalifahan, di maan para sahabat meligitimasi kekuasaan Khulafa' Rasyidin dengan berbagai ayat dan sunnah tentang kekhalifahan. Begitu Mu'awiyah memenangkan monarkisme, mereka meligitimasi dengan teori qada' dan qadar. Begitu pula ketika Al-Gazali dan Ibnu Taimiyah meligitimasi kekuasaan Abbasiyah hingga lahirlah konsep raja sebagai Bayangan Allah. Teori ini penulis jadikan titik tolak tentang mengapa dan bagaimana konsep negara dalam tradisi Islam mengalami kemajemukan yang massif dan multikomplek dengan berbagai faktor yang memengaruhinya, baik pada fase *elite reason* maupun fase *public reason*.

Selanjutnya konsolidasi politik di dunia Islam kontemporer dalam teori Esposito menghasilkan tiga pola, yaitu sekular, muslim yang biasa dikenal dengan Islam politik, dan Islam(i).[32] Esposito mengelaborasi kekuatan, vitalitas, dan kemajemukan dan peran Islam dalam ranah historis dan bagaimana pergumulan Islam dengan isu-isu perubahan dan

---

[31] John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University, 1992).

[32] Senada dengan Esposito, Edward W. Said menyatakan bahwa doktrin Islam menjustifikasi kapitalisme sekaligus sosialisme, militansi sekaligus fatalisme, ekumenisme sekaligus eksklusivisme. Edward W, Said, *Covering Islam: How the Media and the Expert Determine How We See the Rest of the World*, terj. A. Asmuni dan Supriyanto Abdullah, (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), hlm. xiii.

reformasi untuk kontiunitas relevansinya dengan kehidupan kontemporer.[33] Teori ini penulis gunakan untuk melacak bagaimana dialektika konsep negara dalam tradisi Islam mengalami perubahan dan inovasi yang berarti menuju relevansinya dengan kehidupan perpolitikan kontemporer.

Sementara itu, teori Abdullah Ahmed An-Na'im tentang negara Islam(i) penulis sajikan dalam poin-poin berikut ini.

1. Sekularisme yang menganut keterpisahan lembaga negara dengan Islam sembari tetap menjaga relasinya dengan politik, merupakan konsistensi kesejarahan Islam katimbang ide kenegaraan pos-kolonial yang mengimplementasikan syariah secara paksa melalui kekuasaan.[34]

2. Separasi dan sekularisasi bukannya tidak Islam(i) dan bukan pula paksaan ala barat untuk memarginalkan Islam ke ruang privat, melainkan sebagai bentuk pengamanan dan pencegahan vital agar peran politik Islam tidak disalahgunakan.[35]

3. Terdapat prospek menjanjikan bagi syariat Islam dalam relasinya dengan politik (bukan langsung dengan negara) melalui institusi demokrasi, *public reason*[36] yang diolah di ruang publik.

4. Konsekewensi logisnya negara harus netral dari keterikatannya dengan agama tanpa mengurangi perannya, baik di ruang privat maupun publik, karena ia semata-mata hanya untuk menjamin kebebasan warga.

5. Netralitas negara tersebut harus tercermin dalam wujud hak menentukan nasib sendiri (*self determination*) dalam bingkai kerja pemerintah yang konstitusional, demokratis, dan sesuai dengan hukum internasional,[37]

6. Pengambilan keputusan oleh mayoritas secara demokratis sesuai dengan hak asasi manusia, pemisahan kekuasaan, dan hukum internasional dalam bingkai konstitusionalisme.

---

[33] Jhon L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, (Oxford: Oxford University Press, 1998).

[34] AbdullahAhmedAn-Naim,https://scholarblogs.emory.edu/annaim/file/2015/01/Bahasa Ch2.doc diakses 23/2/2016.

[35] *Ibid.*

[36] Lihat, Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Edisi Indonesia, (Bandung: Mizan, 2007).

[37] *Ibid.,* hlm. 57.

7. Syariah sebagai produk penafsiran Al-Qur'an dan hadits, tidak boleh diterapkan secara paksa oleh negara, demi keutuhan nilai otoritas maupun kesuciannya.[38]

Karena arena publik (*publicus*) merupakan keselarasan dengan kehendak rakyat sebagai warga negara,[39] maka prinsip ini berpeluang bagi terlaksananya pokok-pokok hukum syariah dalam *public policy* secara *soft* lagi *legitimate*, tanpa mencederai asas-asas demokrasi. Di sinilah peran strategis ruang publik (*public sphere*)[40] untuk mendialogkan secara sehat dan bisa menuai buah yang dicita-citakan bersama.

Ada tiga dimensi yang berkelindan dalam perspektif An-Na'im ketika Islam berinteraksi dengan HAM. *Pertama*, ada keterkaitan yang massif dari budaya lokal dengan HAM. *Kedua*, ada keterkaitan legal yang telah berjalan di wilayah hukum personal dari komunitas muslim. *Ketiga*, terdapat implikasi dari gairah implementasi syariah yang lebih komperehensif pasca bergeloranya antusiasme Islam era kini.[41]

Titik tekan yang dimunculkan karena semua manusia, baik individu maupun kelompok, memiliki kebutuhan dasar yang disebut "*self-determination* yang menurut Berger adalah sebagai hak *legitimate* penduduk Muslim",[42] sebagaimana orang non-muslim memiliki hak yang sama. An- Na'im juga menyatakan keyakinannya bisa membuktikan bahwa "self-determination" dapat diwujudkan hanya melalui apresiasi yang mendalam atas interdependensi seluruh masyarakat manusia.

Sejalan dengan Berger, ia menyatakan bahwa pernyataan *the end of history* yang hanya melebihkan sistem ideologi dan ekonomi tunggal, atau apa pun bentuk lainnya, barangkali akan memunculkan pernyataan-pernyataan tandingan yang antagonis (*antagonistic counter-assertion*) yang

---

[38] *Ibid.,* hlm. 59.

[39] Jurgen Habermas, *The Structural Tranformation oh the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Burgeois Society*,(Massachusetts: MIT Press, 1989), hlm. 30.

[40] F. Budi Hardiman (ed.), *Ruang Publik; Melacak Partisipasi Demokratis dari Polis sampai Cyberspace*,(Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010), hml. 1.

[41] Abdullah AhmedAn-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracue, New York: Syracue Univ Press, 1990).

[42] Peter L Berger (ed.), *Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*, terj. Hasibul Khoir, Arruz, Jogyakarta: 2003), hlm. 177.

berkelanjutan.[43] Maraknya gerakan Islamis di negara-negara non muslim, gerakan perpolitikan berbasis agama khususnya Amerika dan Eropa, juga tampak cukup signfikan untuk dibahas dalam kerangka teori penelitian ini sebagai faktor ekstrinsik.

Ketujuh poin pemikiran An-Na'im tersebut penulis elaborasikan dalam perpolitikan kontemporer dengan melibatkan aras sosiologi, ekonomi, etika, dan psikososial sebagai ilmu yang berkaitan dengan studi konsep negara.[44] Bagaimanapun perlu disebutkan bahwa secara logika setiap konsep negara dalam tradisi Islam apa pun harus memiliki karakteristik tersendiri. Karakteristik tersebut untuk memenuhi hajat kesejahteraan penduduk dunia sesuai dengan misi suci (*rahmatan li al-'alamin*) yang dinyatakan dalam Al-Qur'an sendiri.[45] Oleh karena itu konsep negara dalam buku ini dielaborasi dengan perpektif C.F. Strong dan dihubungkan dengan tingkat kesejahteraan,[46] keamanan, dan ketahanannya.[47] Pada akhir pembahasan, penulis mengaitkan Indonesia sebagai contoh kasus relasi *public reason* dengan legislasi syariah.

---

[43] *Ibid.*

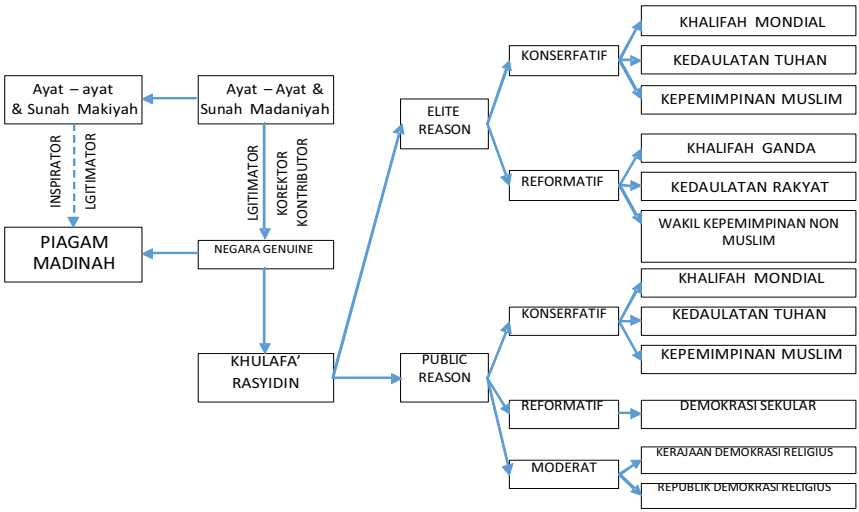
[44] C.F. Strong, *Modern Political Constitution...*, hlm. 3.

[45] QS. Al-Anbiya' [21]: 107.

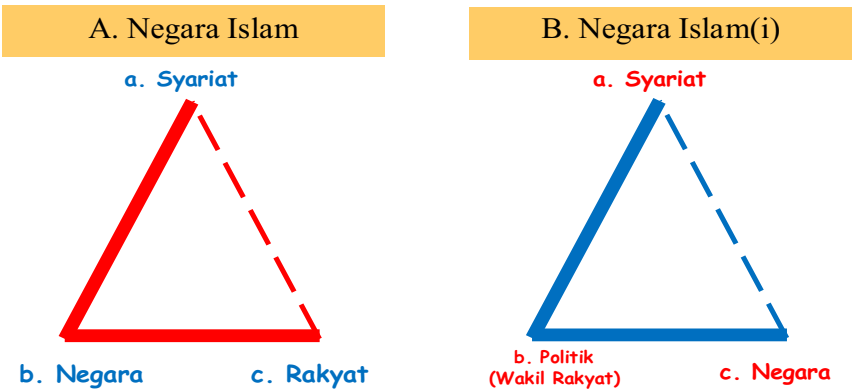
[46] QS. Quraisy [104]: 3.

[47] QS. Quraisy[104]: 3.

Bagan 1 Alur Konsep Negara dengan Memadukan Teori Kemajemukan Esposito dan An-Na'im dalam Tradisi Islam



Bagan 2 Relasi Syariah dan Negara



Kerangka teori Esposito dan An-Na'im juga penulis lengkapi dengan beberapa teori penjelas (*explanatory conseps*) seperti apakah konsep negara dalam Islam termasuk kategori syariat yang boleh ditambah dan dikurangi dari negara *genuine* dalam taksonomi Thaha Jabir Al-Ulwani,[48] bagaimana hasrat tiap orang atau kelompok untuk menentukan nasib sendiri sebagaimana pemikiran Peter L. Berger),[49] bagaimana perjumpaan konsep negara dalam tradisi Islam dengan berbagai konsep negara di luarnya (dalam dialektika Hegel),[50] bagaimana psikologi kaum muslimin sebagai inlander terhadap budaya barat (teori *law of descent* Gabriel Tarde).[51] Sedangkan mengenai hajat keseimbangan konsep negara dalam hal hak dan kewajiban sesama warga negara, hak dan kewajiban pemerintah dan rakyat, konsep keseimbangan antarlembaga negara, penulis menggunakan teori keseimbangan kosmos-kosmis dalam pemikiran Yudian Wahyudi. Hukum ketiga dari teori Yudian Wahyudi, yaitu hukum insaniyah (kosmis) bertumpu pada kerelaan (*mutual agreement*).[52]

---

[48] Thaha Jabir Al-'Alwani, *La Ikraha fi al-Din; Islam Tak Pernah Memaksa* terj. Yodi Indrayadi, (Jakarta Timur: Suara Agung, 2010), hlm. 69. Empat kategori syariat Islam: 1) *La tuzadu wa la tunqasu* (dilarang menambah dan mengurangi) seperti bilangan rakaat salat, siyam satu bulan Ramadan. 2) *tuzadi wa la tunqasu* (boleh menambah dan tidak boleh mengurangi) seperti kambing sebagai ukuran minimal binatang korban, tetapi boleh ditambah menjadi sapi, ukuran minimal zakat fitrah yang 2,5 kg bisa ditambah seberapapun. 3) *tunqasu wa la tuzadu* (boleh mengurangi dan dilarang menambah) seperti bilangan isteri yang boleh dinikah. 4) *tuzadu wa tunqasu* (boleh menambah dan mengurangi) seperti frekwensi dan nominal sedekah, doa, zikir yang memenuhi kritera *uzkurullaha zikran kasiran*. Bahkan doa sebagai salah satu ibadah boleh mengarang sendiri seperti,Ya Allah semoga aku dipilih sebagai penguasa .

[49] Peter L. Berger, *Desecularization of the World...*, hlm. 177.

[50] Marzieh Soltanolkottabi Department of Industrial & Systems Engineering, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran, 84156-83111. Tel: +983113912550, Fax: +983113915516 h.akbarzadekhorshidi@in.iut.ac.ir, m.soltanolkottabi@in.iut.ac.i; Stace, W.T., The philosophy of Hegel: A systematic exposition, New York:Dover Publication, 1955); These three components are named as thesis, antithesis and synthesis that being is the thesis, non-being is the antithesis and becoming is the synthesis. The synthesis that is produced from this way could be considered as a new judgment (thesis). Therefore, the opposite of the new thesis is generated (antithesis). This contradiction reaches a higher unity (synthesis). This process can be continued for removing contradiction. The Dialectic method is this trend that demonstrated.

[51] Lihat, Gabriel Tarde, *Law of Imitation* (1890) dan atau *The Wretched of the Erth* (1961).

[52] Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, (Yogyakarta: UIN Suka, 2006), hlm. 7-9; *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), Cet. III, hlm. 25-26; Lihat juga *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Politik dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 26-27.

Untuk melengkapi keperluan kerangka teori di atas, penulis perlu menghadirkan dua istilah kunci yang terkait dengan kajian dalam buku ini, yaitu istilah konsep negara. Terma negara adalah istilah baru dari Barat yang dalam bahasa Inggris disebut *state*, (statis, mapan) *polity*, dan dalam bahasa Arab disebut *hukumah*, *syaklun au nizamu al-hukmi*, daulah,[53] negara/masyarakat yang memiliki tatanegara. Jadi konsep negara dalam bahasa Arab yaitu *daulah*, mengandung arti yang selalu berubah, bergulir dan bergilir.[54] Secara umum, negara adalah bungkus besar dari sebuah pemerintahan (administrator negara) dan *governance* (seni tata kelola kekuasaan).[55] Konsep negara adalah bagian dari politik. Sementara dalam masyarakat Arab (baca: Islam pada umumnya) politik dibungkus teologi (agama) sebagaimana ungkapan Al-Jabiri, bahwa bawah sadar politik masyarakat Arab tidak selamanya dibentuk oleh agama sebagaimana Eropa, tapi justru sebaliknya: sektarianisme agama yang menjadi topeng dan menyembunyikan bawah sadar politik.[56]

Permisalan negara adalah sebagai bahtera (tanah tempat berpijak), sedangkan pemerintah merupakan nakhoda dan rakyat sebagai penumpang (rakyat) menuju pelabuhan sejahtera (visi).[57] Syarat minimal sebuah negara menurut Huala Adolf adalah *a permanent population, a defined territ ory, a government, dan a capacity to enter into relations with other states*.[58] Jika disimpulkan, negara adalah masyarakat yang memiliki tata negara yang selalu dibela dari kebergulirannya kepada pihak lain yang dijalankan oleh pemerintahan yang bertujuan membawa kesejahteraan rakyatnya.

Istilah kunci kedua adalah tradisi Islam. Tradisi Islam yang dimaksud di sini adalah *wirasah Islamiyyah* yang merupakan tafsiran dari Al-Qur'an, Sunnah dan praktik-praktik kenegaaraan. Jadi ucapan sahabat

---

[53] Munir al-Ba'labaki, *Al-Maurid: Qamus Inklizi-'Arabi*, (Beirut: Dar al-'Ilmi li al- Malayin, 1995) hlm. 704.

[54] A.R. Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam...,* hlm.151.

[55] M. Faishal Aminuddin, "Institusionalisasi Demokrasi Deliberatif di Indonesia; Sebuah Pencarian Teoritik", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, UGM, Yogyakarta Vol. 11 no 1 Juli 2007, hlm. 13.

[56] Yusdani, *Nalar Politik Kenegaraan dalam Islam...*, hlm. 149.

[57] Ni'matul Huda, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 53.

[58] Huala Adof, *Aspek-Aspek Negara dalam Hukum Internasional*, (Jakarta: RajaGrafindo, 1960), hlm. 2.

Nabi bukan merupakan bagian dari kitab suci, melainkan bagian dari tradisi yang boleh diterima lantaran sesuai dengan kitab suci, atau ditolak karena menyimpang dengan kitab suci.[59] Demikian juga seluruh karya tafsir, filsafat, fiqh siyasah dan pemikiran politik Islam baik yang klasik maupun kontemporer, semua adalah bagian dari tradisi atau turats. Untuk mengkaji turtas, diperlukan kemitraan dengan rasionalitas barat sebagai *dallatul mu'min*. Dengan landasan itu, meski sebuah kearifan datang dari warisan, *the other* yang berbeda (non-muslim), selama ia selaras dengan nilai-nilai universal Islam, maka ia perlu dijadikan referensi.[60]

---

[59] Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?* terj. Yudian Wahyudi & Hamdiah Latif, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), hlm. 51.

[60] *Ibid*.

BAB II
PRA KONSEP NEGARA DAN PIAGAM MADINAH

A. Negara Sebelum Al-Qur'an, Sunnah, dan Piagam Madinah

1. Kekuasaan Politik Jahiliyah di Makah dan Arab Sekitarnya

Terma Jahiliyah tidak berarti kebodohan mutlak bagi bangsa Arab saat itu. Penulis menengarai dari keempat kata jahiliyah dalam Al-Qur'an, yaitu yang berkaitan dengan teologi,[1] hukum,[2] budaya[3] dan politik,[4] yang semunya memiliki relevansi langsung dengan politik. Pertama, krisis mengenai teologi sebagian orang jahiliyah yang meskipun secara umum tidak menganut salah satu agama, teologi orang jahiliyah adalah monoteisme dengan sebutan hanif. Menurut Ira M. Lapidus, agama Yahudi dan Nasrani dipandang sebagai pembentuk kepercayaan ini melalui para pebisnis, juru dakwah, dan tradisi Al-Kitab mereka.[5] Di samping itu ada juga yang memiliki keyakinan politeisme yang penulis pandang peranannya memiliki implikasi kesulitan tersendiri untuk mempersatukan mereka sebagai sebuah bangsa, karena mempunyai kaitan dengan ekonomi dan sosial politik yang signifikan bagi suku-suku Arab waktu itu.

---

[1] QS. Ali Imran [3]: 154.

[2] QS. Al-Maidah [5]: 50.

[3] QS. Al-Ahzab [33]: 32.

[4] QS. Al-Fath [48]: 26.

[5] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam, Bagian Kesatu dan Kedua*, terj.Gufron A. Masadi (Jakarta: Rajawali Press, 1999), hlm. 26.

Kedua, krisis hukum yang memberangus hak-hak asasi manusia dan yang paling ekstrem seperti pembunuhan anak-anak perempuan yang tidak berdosa.[6] Ketiga, krisis budaya khususnya dalam berpakaian yang tidak bermoral sehingga melahirkan kehidupan kekeluargaan yang rapuh dan timpang.[7] Keempat, krisis sosial politik yang berujung pada Chauvinistik yang tak terkendali.[8]

Lebih jauh lagi semua itu dibungkus dengan kecintaan yang luar biasa terhadap harta dan komoditas. Hal ini bisa kita rujukkan pada statemen Al-Qur'an yang dalam menuntun spiritualitas mereka, Allah menggunakan jargon komoditas, yaitu menyamakan iman dan jihad sebagai dagangan,[9] dan infak sebagai kreditur kepada Allah, sedangkan Allah sebagai debitur.[10] Jadi ayat ini menunjukkan bahwa secara ekonomi orang jahiliyah memiliki semangat borjuasi dan kental sebagai masyarakat pencari riba (*rent seeking society*). Sudah barang tentu *naz'ah* semacam ini akan memengaruhi perpolitikan kaum Quraisy di kemudian hari.

Distingsi sosial antara penduduk kota (hadariyyah) dan penduduk gurun yang nomaden (*badawiyyah*) sangat mirip dengan kekastaan. Istilah yang cukup distingtif adalah ungkapan 'Araby (*hadariyyah*) yang superior dan A'raby (*badawiyyah*) yang inferior. Hal ini memicu disparitas kepolitikan Islam ke depan.

2. Makah dan Hegemoni Sosio-Politik-Ekonomi Bani Umayah

Orientasi ekonomi yang dominan dalam kehidupan masyarakat jahiliyah seperti penulis kemukakan di awal, bertopeng pada keyakinan dan ritual jahiliyah yang aktor-aktornya didominasi oleh dua klan, yaitu Bani Umayah dan Bani Hasyim. Umayah bin Abd Syam bin Abd Manaf yang juga kakek dari Nabi Muhammad adalah tokoh Quraisy yang layak

---

[6] QS. At-Takwir [81]: 8

[7] QS. Al-Ahzab [33]: 33.

[8] Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 13, (Jakarta, Lentera Hati, 2002), hlm. 211, Lihat juga Thaha Husain dikutip dalam Khalil Abdul Karim, *Al-Juzur at-Tarihiyyah li asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm. 53..

[9] QS As-Shaf [61]: 10

[10] QS Al-Hadid [57]: 11 dll.

dijadikan pemimpin karena memiliki tiga syarat, yaitu keluarga bangsawan, kaya, dan mempunyai sepuluh putra. Umayah senantiasa berkompetisi secara sosial-politik dan keberagamaan dengan pamannya sendiri, Hasyim Bin Abdi Manaf.[11] Di sinilah menurut penulis akar masalahnya dan sebagaimana banyak ahli yang menyatakan hal yang sama, yang akan berkelindan dengan agama (Islam) ke depan ketika terjadi fitnah kubra antara kedua klan ini dengan membawa partai atau kelompoknya masing-masing. Kemudian semakin kuat dugaan penulis bahwa tauhid (mengesakan Tuhan) yang diajarkan Rasulullah itu membuat galau tokoh-tokoh yang berkuasa, baik secara politik, sosial maupun ekonomi, bukan alergi pada ajaran itu sendiri. Penolakan Muhammad atas politeisme tersebut meruntuhkan prestise agama orang-orang Makah (khususnya klan Umayyah) sebagai penjaga Ka'bah yang secara politik maupun ekonomi mendatangkan keuntungan terutama dari jamaah haji.[12]

Sifat-sifat ini mereda pada saat Nabi masih hidup, pasca *Fathu Makah*, tetapi kemudian mendominasi perpolitikan pasca Nabi dan berlanjut sepanjang sejarah tradisi perpolitikan Islam. Hal ini bisa kita lihat dengan nyata ketika Usman diangkat sebagai khalifah ketiga kemudian Abu Sufyan mendatangi kubur Hamzah Bin Abul Muthalib seraya menyatakan, "Hai Hamzah, hari ini klan kami juga yang berkuasa."

3. Syaikh al-Qabilah

Syaikh al-Qabilah adalah pemimpin suku yang dipilih melalui syura, sebuah kebiasaan Arab waktu itu. Di mata Husain Fauzi an-Najjar, pemerintahan seperti itu disebut pemerintahan patriarki dengan representasi Syaikh al-Qabilah.[13] Untuk kota Makah khususnya, A. Ghaffar Aziz menyematkan nama "negara" terhadap kota suci itu era jahiliyah.[14]

---

[11] Ahmad Al-Usyairi, *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, (Jakarta: Akbar, 2006), hlm. 67.

[12] John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 13.

[13] Husain Fauzi An-Najjar, *Al-Islam wa as-Siyasah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1985), hlm. 112.

[14] A. Gaffar Aziz, *ad-Din wa as-Siyasah fi al-Adyan as-Salasah*, terj. Ilyas Siraj, SH, M.Ag, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 80.

4. Syura sebagai Mekanisme Estafet Kepemimpinan Jahiliyah

Meskipun stigma jahiliyah melekat dalam kehidupan penduduk Jazirah Arab pra Islam khususnya di Makah dan Yatsrib, mereka memiliki tradisi politik yang mapan, yaitu memilih kepala suku yang dilaksanakan oleh parlemen suku atau majelis syura suku dengan memperolah hak berpendapat dan kebebasan penuh untuk berbicara dalam majelis.[15]

Tradisi inilah yang diadopsi sebagai konsep estafet kepemimpinan dalam tradisi Islam pasca wafat Nabi di kemudian hari yang cukup problematik, sebagaimana ungkapan Khalil Abdul Karim. Sifat problematiknya menurut penulis antara lain: Pertama, karena pergeseran nilai-nilai sosial dari masyarakat feodal-keningratan, kekayaan dan banyaknya keturunan, menjadi masyarakat yang kemudian dibungkus dengan sikap-sikap religi yang membawa ajaran kesetaraan. Kedua, tampilnya tokoh yang belum mapan keislamannya karena baru masuk Islam pada *fathu Makah,* dimanfaatkan oleh elit karena kecakapan yang dimiliki, seperti Muawiyah yang dijadikan pejabat publik oleh Abu Bakar. Ketiga, persaingan era jahiliyah yang secara faktual didominasi oleh klan Amawiyah yang ingin berkuasa kembali. Keempat, figur Bani Hasyim tidak ada yang bisa mengungguli kelihaian politik Amawiyah dalam hal ini Muawiyah Bin Abi Sufyan yang terkenal lihai dan sarat *money politics*. Wirasah Syura yang sejatinya sangat fleksibel dan universal ini akhirnya menjadi problem berkelanjutan di masa-masa berikutnya.

B. Al-Qur'an dan Sunnah tentang Kenegaraan

1. Al-Qur'an dan Sunnah Mengandung Prinsip dan Etika Bernegara

Ayubi menyatakan bahwa Hadits dan Al-Qur'an sangat sedikit berbicara masalah pemerintahan dan negara.[16] Memang betul bahwa keduanya hanya mengintroduksi prinsip dan etika bernegara dalam tradisi Islam, agar umat Islam memiliki rambu-rambu bernegara untuk tidak

---

[15] Taufiq Sultan al-Buzki, *Dirasah fi an-Nuz um al-'Arabiyyah al-Islamiyyah*, (Iraq: Jami'ah al-Mausul, 1988), hlm. 30.

[16] Ayubi, *Political Islam: Religion and Politic...*, hlm. 1.

menghalalkan segala cara apalagi sampai kekerasan tanpa alasan yang masuk akal. Dalam subbab ini penulis meringkas prinsip-prinsip itu dari buku karya Thomas Ballantine Irving, Kurshid Ahmad, dan Muhammad Manazir Ahsan yang mengklasifikasikan ayat-ayat yang berkaitan dengan negara,[17] sedangkan dari hadits penulis eksplorasi dari berbagai mudawwin hadits.

Prinsip-prinsip dari Al-Qur'an tersebut adalah: Kedaulatan Allah Swt.,[18] kedaulatan hukum,[19] supremasi hukum,[20] posisi manusia di atas bumi,[21] batas-batas kesetiaan kepada negara,[22] prinsip musyawarah,[23] kepemimpinan dalam masyarakat Islam,[24] prinsip-prinsip pemerintahan.[25] Hak-hak asasi meliputi: hak hidup,[26] hak atas milik pribadi,[27] hak atas penghormatan,[28] hak privasi,[29] hak berpendapat,[30] hak berserikat,[31] hak berkeyakinan tanpa paksaan,[32] hak atas toleransi beragama,[33] prinsip tanggung jawab pribadi,[34] hak membela diri di depan mahkamah,[35] hak atas keperluan dasar,[36] hak persamaan di depan hukum.[37]

---

[17] Thomas Ballantine Irving, Kurshid Ahmad dan Muhammad Manazir Ahsan, *Al-Qur'an: Paradigma...*, hlm. 244-259.

[18] QS. Al-Baqarah [2]: 107; Al-An'am [6]: 57; Al-Kahfi [18]: 26, Ali Imran [3]: 154; Yusuf [12]: 40; Al-A'raf [7]: 54; tafsir dari prinsip ini nantinya berdialektik secara masif.

[19] QS. Al-A'raf [7]: 3; Al-Baqarah [2]: 229; Al-Maidah [5]: 44, 45, dan 47.

[20] QS. Al-Ahzab, [33]: 36; An-Nur, [24]: 47, 48 dan 51.

[21] QS. Shad, [38]: 26; Al-Baqarah, [2]: 30; An-Nur, [24]: 55.

[22] QS. Al-Maidah,[5]:2; Al-Insan, [76]: 24.

[23] QS. Asy-Syura, [42]: 38; Ali Imran, 3: 159.

[24] QS. An-Nisa' [4]: 58, 59 dan 83; Ali Imran [3]: 118; Al-Baqarah, [2]: 124; Shad, [38]: 28, Al-Kahfi, [18]: 28; Asy-Syu'ara, [26]: 150-152; Al-Hujurat, [49]: 13; Az-Zumar, [39]: 9.

[25] QS. Al-Maidah, [5]: 49; Shad, [38]: 26; An-Nisa,[4]: 58; Al-Hadid, [57]: 25; Al-Haj [22]: 40-41.

[26] QS. Al-Isra', [17]: 23.

[27] QS. Al-Baqarah, [2]:188 dan 268.

[28] QS. Al-Hujurat, [49]: 11-12.

[29] QS. An-Nur, [24]: 27 dan 58; Al-Hujurat, 49: 12.

[30] QS. An-Nisa' [4]: 59; Al-A'raf, [7]: 165; Ali Imran, [3]: 110.

[31] QS. Ali Imran, 3: 104.

[32] QS. Al-Baqarah,[2]: 256; Yunus, [10]: 99.

[33] QS. Al-An'aam, [6]: 108; Al-Ankabut, [29]: 46.

[34] QS. Al-An'am, [6]: 164.

[35] QS. Al-Hujurat, [49]: 6; Al-Isra', [17]: 36; An-Nisa',[4]: 58.

[36] QS. Adz-Dzariyat, [51]: 19.

[37] QS. Al-Qashash, [28]: 4.

Hak negara atas warganya meliputi: kesetiaan,[38] menjaga hukum dan ketertiban,[39] kerjasama dan batas-batasnya,[40] ikut serta membela negara.[41] Prinsip-prinsip hubungan internasional antara lain: saling menghargai dalam traktat dan pakta,[42] tulus dan berpribadi dalam setiap urusan,[43] keadilaan internasional,[44] menghargai netralitas yang tidak menyerang,[45] ajakan damai,[46] larangan imperialistis,[47] perlindungan dan dukungan bagi muslim dari negara lain,[48] hubungan bersahabat dengan kekuatan netral,[49] kebaikan dalam hubungan internasional,[50] balasan yang setimpal bagi para penyerang.[51]

Dari prinsip-prinsip Al-Qur'an tentang kemasyarakatan dan kenegaraan tersebut, penulis menyandingkan dengan konklusi yang diberikan Haikal yang merumuskannya dalam tiga prinsip dasar, yaitu prinsip tauhid, prinsip sunatullah, dan prinsip persamaan antarmanusia.[52] Bagi penulis negara juga harus dapat menjamin tidak ada pelanggaran terhadap hak-hak ini dari pihak individu. Sebab negara mempunyai tugas sosial yang apabila tidak dilaksanakan berarti tidak berhak untuk tetap memerintah.[53] Jaminan pertama hak-hak pribadi dalam sejarah kemanusiaan telah dijelaskan Al-Qur'an.[54]

---

[38] QS. An-Nisa', [4]: 59.

[39] QS. Al-A'raf, [7]: 85; Al-Maidah, [5]: 33; Al-Baqarah, [2]: 191.

[40] QS. Al-Maidah, [5]:2.

[41] QS. At-Taubat, [9]: 38-39.

[42] QS. Al-Isra, [17]: 34; At-Taubat, [9]:4 dan 7; Al-Anfal, [8]: 58.

[43] QS. An-Nahl. [6]: 94.

[44] QS. Al-Maidah, [5]:8.

[45] QS. An-Nisa, [4]: 89 – 90.

[46] QS. Al-Anfal, [8]: 61.

[47] QS. An-Nahl, [16] : 92; Al-Qashash, [28]: 83.

[48] QS. Al-Anfal, [8]: 72.

[49] QS. Al-Mumtahanah, [60]: 8 – 9.

[50] QS. Ar-Rahman, [55]: 60.

[51] QS. An-Nahl, [16]: 126; Al-Baqarah, [2]: 194.

[52] Lihat: Musdah Mulia, *Negara Islam* (Depok: KataKita, 2010)

[53] QS. Al-Hajj [22]: 4.

[54] QS. An-Nur [24]: 27-28.

Kemudian perlu diungkapkan mengenai prinsip dan etika dalam sunnah yang penulis nukilkan dari beberapa kitab hadits tentang perpolitikan dan kenegaraan yaitu: 1. Perang bukan untuk pengislaman;[55] 2. Pengadilan bebas;[56] 3. Larangan politik uang (*money politics*);[57] 4. Pemerintahan yang bersih dan larangan hadiah bagi penguasa.[58] 5. Pertanggungjawaban pemimpin;[59] 6. Larangan nepotisme.[60] 7. Larangan kolusi dan kronisme.[61] 8. Kebolehan dan apresiasi terhadap oposisi yang tulus.[62] 9. Meritokrasi.[63] 10. Ketaatan,[64] termasuk yang paling berat dan menyulitkan selama tidak untuk kehancuran diri.[65] 11. Amanah dan takwa dalam kepemimpinan.[66] 12. Pemberian dan pembatasan fasilitas

---

[55] Sahih al-Bukhârî, "Kitâb al-Îmân", Hadis No. 25 (Beirut: Dâr Ibn Kasîr, 1987), Juz 1, hlm. 17, Nabi bersabda: "Aku diperintah memerangi manusia sampai mereka membaca syahadat, wazannya *fâaala (qâtala)* dengan tambahan huruf *alif* yang berarti "saling" berperang. Bukan sepihak umat Islam mengagresi untuk pengislaman.

[56] HR. Abû Dâwûd, no. 3592, *Sunan Abî Dâwûd* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-aArabî, t.t.), juz 3, hlm. 303; dan At-Tabrânî, no. 362, *Al-Mu'jam al-Kabîr*, (Al-Mûsil: Maktabah al-Ûlûm wa al-Hikam, 1983), juz 20, hlm. 17. Hal ini diambil dari wacana dialog Mu'adz dengan Rasulullah ketika dia akan diangkat menjadi hakim di Yaman; HR. Bukhari Muslim tentang pahala ijtihad.

[57] HR. Al-Bukhari, no. 2230, *Sahih al-Bukhârî*, jld. 2, hlm. 831.

[58] HR. At-Tabrânî, no. 11486, *Al-Mu'jam al-Kabîr*, jld. 11, hlm. 199: "Gratifikasi terhadap pemimpin adalah *gulûl.*" Lihat: Samih 'Athif Az-Zain dalam Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami: Fiqh Politik*, (Yogyakarta: Gamma Media, 2003, hlm. 15); Jika umatku tidak melakukan *gulul*, maka tidak mungkin musuh menguasai mereka; juga, "Barangsiapa yang kami pekerjakan pada suatu pekerjaan dan kami beri dia upah, maka yang dia ambil sesudah itu adalah korupsi."

[59] HR. Al-Bukhârî wa Muslim, dalam Al-Humaidî, no. 1247, *Al-Jamu Baina as-Sahihain* (Beirut: Dâr an-Nasyr, 2002), juz 2, hlm. 110.

[60] HR. Al-Hâkim, No. 7023, *Al-Mustadrak 'alâ as-Sahihain*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, Juz 4, hlm. 14. Lihat: *Al-Muslimûn*, Bangil, No. 147, hlm. 39; Artinya: Barangsiapa mengangkat pemimpin karena keluarga atau kedekatan padahal ada yang lebih Allah Swt. ridhai, maka ia telah berkhianat kepada Allah, Rasul dan orang-orang beriman.

[61] HR. Al-Hâkim, No. 7024 dalam *Al-Muslimûn*, Bangil, No 147, hlm. 39. Artinya: Barangsiapa mengangkat pemimpin bagi umat Islam atas dasar kesenangan (bukan keahlian dan ketakwaan) maka baginya laknat Allah. Dia (Allah) tidak akan menerima suap ataupun tebusan sehingga Ia masukkan ke-dalam jahannam.

[62] HR. At-Tirmidzi, no. 2174, *Sunan at-Tirmîdzi* (Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâs al-'Arabi, t.t.), jilid. 4, hlm. 471.

[63] HR. Al-Bukhari, no. 59, *Sahih...,* jilid. 1, hlm. 33.

[64] HR. Al-Bukhari, no. 2797, *ibid.,* jilid. 3, hlm. 1080; dan Muslim, no. 32-1835, *Sahih Muslim,* (Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), hlm. 736.

[65] Ibnu Hisyam, *Sirah an-Nabawiyyah*, (Kairo: Mustafa Bab al-Halabi, 1955), hlm. 165.

[66] Hadits riwayat Ahmad dengan sanad Sahih dalam Ali As-Salus, *Imamah dan Khilafah*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 18.

pejabat.[67]13. Persatuan dan kesatuan.[68] 14. Pembuktian terbalik.[69]15. Prinsip mendirikan kepemimpinan bagi komunitas muslim yang lebih dari tiga orang;[70] 16. Jenis dan periode kekhalifahan.[71] 17. Ungkapan Nabi bahwa kerajaan Islam akan memenuhi timur dan barat, serta kehancurannya akan terjadi dari dan oleh orang dalam Islam sendiri;[72] 18. Kepemimpinan Quraisy;[73] 19. Ketaatan terhadap penguasa/kepala negara;[74] 20. Larangan taat dalam kehancuran diri;[75] 21. Ketaatan terhadap penguasa di luar orang Quraisy;[76] 22. Penghadangan terhadap perubahan kebijakan penguasa dari jalan yang benar.[77] 23. Kejujuran penguasa.[78] 24. Larangan meminta jabatan.[79] 25. Larangan keluar dari jama'ah.[80] 26. Larangan ambisius terhadap kekuasaan.[81] 27. Kerakusan dalam kepemimpinan dan

---

[67] Hadis riwayat Ahmad dan Abu Dawud dalam Fahmi Huwaidy, *A-Qur'an dan Kekuasaan*, (Jakarta: Pustaka Mantiq, 1991), hlm 44; Barangsiapa yang mengatur urusan bagi kami dan dia tidak memiliki tempat tinggal, maka hendaklah ia membuat tempat tinggal, atau ia tidak memiliki isteri, maka hendaklah ia kawin, atau ia tidak memiliki hewan tunggangan, maka hendaklah ia memilikinya.

[68] HR. Muslim, no.19-2889, *Sahih...,* no: 1106-1107. Teks hadits: *"...hattâ yuhlika ba'duhum ba'dan..."* Artinya:... sampai sebagian mereka (umat Islam) menghancurkan atas sebagian yang lain (sesama umat Islam).

[69] HR. At-Tabrânî..., no. 111, jilid. 20, hlm. 60, disahihkan Al-Albânî, *Sahih at-Targib wat-Tarhi...*, (Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, tt.), Juz 2, hlm. 43.. Nabi bersabda: Tidak akan bergeser telapak kaki seorang hamba dalam pengadilan akhirat sebelum ditanya tentang empat hal: tentang hartanya dari mana diperoleh dan untuk apa dibelanjakan dan seterusnya.

[70] HR. Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad Bin Hanbal*, (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, tt) Jilid 3, hlm. 177.

[71] HR. At-Tirmidzi, no. 2226, *Sunan...*, jilid. 4, hlm. 503. Khilafah kenabian akan berjalan dalam rentang waktu 30 tahun. Lalu Allah swt menganugerahkan (sistem) kerajaan kepada orang yang dikehendaki. Mu'awiyah berkata, "kami rela anugerah kerajaan itu", Lihat, As-Suyuti dari Abu Bakrah melalui Imam Baihaki, *Khasais al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), Jilid 2, hlm. 178.

[72] HR. Ahmad dan Muslim, dalam *Al-Jami'u al-Sagir...*, no 4666.

[73] HR. Al-Bukhari, *Sahih Bukhari,* Jilid. 9, hlm. 77-78; At-Tirmidzi, no. 3-1819, hlm. 729.

[74] HR. Al-Bukhari, no. 6718, *Sahih...,* jilid. 6, hlm. 2611; dan Muslim, no. 4852, *Sahih...,* jilid. 6, hlm. 13.

[75] HR. Bukhari, no. 6830, *Sahih...,* jilid. 6, hlm. 2649; Muslim, no. 4871, Sahih..., jilid. 6, hlm. 15.

[76] HR. Bukhari, no. 661, *Sahih..,* jilid. 1, hlm. 246.

[77] HR. Muslim, *Sahih...,* Jilid 1, hlm. 69.

[78] Al-Albani, no 11352, *Al-Jami'as-Sagir...*Jilid 1, hlm. 1136.

[79] HR. Muslim, no. 4370, *Sahih...,* jilid. 5, hlm. 86.

[80] At-Tirmidzi, no. 2167, *Sunan...,* jilid. 4, hlm. 466.

[81] Al-Albani, no. 1420. *As-Silsilah as-Sahihah*, jilid. 1, hlm. 299.

penyesalannya di hari kemudian.[82] 28. Kepemimpinan bukan lantaran ambisi tetapi dikehendaki rakyat.[83] 29. Sinyalemen lamanya kekhilafan.[84] Kolaborasi Muhajirin dan Ansor.[85] 30. Sinyalemen kiamat dengan keberadaan khilafah akhir zaman.[86] 31. Mas'uliyah.[87] 32. Oposisi.[88] 33. Jujur dan amanah.[89] 34. Sinyalemen kezaliman penguasa.[90] 35. Kehati-hatian menghukum manusia.[91] 36. Proporsional dan mizan.[92] 37. Manaati pemimpin dari kalangan orang hitam sekalipun.[93] 38. Pemimpin sebagai perisai rakyat.[94] 39. Apresiasi Nabi saw. terhadap pemimpin umat.[95] 40. Menasihati pemimpin.[96] 41. Jangan mengikuti pemimpin despotis.[97] 42.

---

[82] *Ibid.,* Hadits No. 2304; Jilid 1, hlm. 457; Bukhari dan Ibnu Hibban.

[83] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 1315, hadits no. 7941 dan 3035; Ahmad dalam Musnad, Bukhari dan Muslim.

[84] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 630, no 3341 Hadit Sahih, Ahmad dalam Musnad; Tirmizy; Abu Ya'la; Ibnu Hibban dari Sufinah. As-Sahihah: 460, 1534, 1535. "Al khilafah setelah (kematian) ku dipegang umatku selama tigapuluh tahun, kemudian setelah itu muncul kerajaan".

[85] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 630-631, no. 3342; HSR. Ahmad dalam Musnad; Tabrani dalam Al-Ausat dari 'Utbah Ibn 'Abd, *As Sahihah...:* 1851. Ibn Abi 'Ashim, Ibn 'Asakir.

[86] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 1294, no. 8738-2935; HSR. Ahmad dalam Musnad; Abu Dawud; Hakim dalam Al-Mustadrak dari al 'Irbadl; Al Misykat: 5449.

[87] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 838, no. 4569.

[88] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 96, no. 168; *Al-Jami'u as-Sahih...*, no 1246.

[89] *Ibid.,* Jilid. 1, hlm. 265-266, no. 1225 -551; Hasan riwayat Al-Baghawi; Ahmad dalam Musnad dari Abu Umamah, *As-Sahihah...* hlm. 1525.

[90] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 323, no. 1553; HSR. At-Tabrani dalam Al-Kabir, dari Abu Umamah, *As Sahihah...,* hlm. 1127.

[91] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 329, no. 1585; Ahadis as-Sahihah Dawud; Hakim dalam Al-Mustadrak, dari Jubair Ibn Nufair, Kasir Ibn Murrah, Al Miqdam dan Abu Umamah; Kitab Gayah Al Maram, 425, Ahmad dalam Musnad; At-Tahawi, Ibn 'Asakir dan Mu'awiyah.

[92] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 458, no. 2311; Hasan Ibn Sa'd, Ahmad dalam Musnad; Baihaqi dalam Syu'ab al-Iman, dari Ibn Al Adra'. *As- Sahihah* 1709.

[93] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 499, no. 2549-1184; HSR. riwayat Ahmad dalam Musnad; Abu Dawud; Tirmizi; Ibnu Majah dan Hakim dalam Al-Mustadrak, dari Al 'Irbadl Ibn Sariah, kitah Al Irwa': 2455, syarah At Tahawi: 501, 715; as-Sunnah: 31 dan 45.

[94] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 539, no. 2786; HSR. Ibnu Majah; Hakim dalam Al-Mustadrak dari Sahl Ibn Sa'd. *As-Sahihah* no 1767.

[95] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 539, no. 2787; HSR. riwayat Abu Dawud; Tirmizi; Ibnu Hiban dalam *Sahihnya*, Baihaqi dalam Al-Sunan dari Abu Hurairah, Ahmad dalam Musnad dari Abu Umamah. Al- Misykat: 663, Sahih Abu Dawud: 530, Al Irwa': 217, Asy Syafi'i, Ahmad dalam Musnad, At- Tahawi, Tabrani dalam As-Sagir, Abu Na'im dalam Al-Hilyah dari Abu Hurairah.

[96] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 618, no. 3253; HSR. Ahmad dalam Musnad' Tabrani dalam *Al-Kabir*, dari Mu'adz. *Kitab At-Targib*: Jilid 2, hlm. 166.

[97] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 683, no. 3661; HSR. Tabrani dalam *Al-Kabir*; Ibnu Abi Syaibah, dari Ibn 'Abbas; Muslim: Juz 6, hlm. 23, dari Ummu Salamah.

Pemimpin super sibuk melalaikan salat.[98] 43. Pemimpin yang lepas dari rel agama.[99] 44. Penguasa yang lalai tugas.[100] 45. Elit sekeliling penguasa.[101] 46. Keadilan pemimpin.[102] 47. Konskuensi kepenguasaan yang salah.[103] 48. Risiko kepemimpinan dunia di akhirat.[104] 49. Perintah salat bersama lemimpin yang salatnya kamuflase.[105] 50. Kekhalifahan dengan pemimpin yang membagi uang tanpa hitungan.[106] 51. Pemimpin yang rakus harta.[107] 52. Dua belas kepemimpinan Quraisy.[108] 53. HAM, sebagai hak dan merupakan kewajiban bagi negara maupun individu yang tidak boleh diabaikan.[109] 54. Keberanian dalam amar ma'ruf nahi munkar terhadap penguasa.[110] 55. Celaan bagi orang yang takut mengungkap kebenaran.[111] 56. Islam memberi kedudukan mulia terhadap seseorang

---

[98] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 683, no. 3664 ,1444; HSR. Ibnu Majah; Al-Baihaqi dalam As-Sunan, dari Ibn Mas'ud. Kitab *As Sahihah*: 590, Ahmad dalam Musnad; Tabrani dalam Al-Kabir. Muslim dari Abdurrahman Ibn Samurah. Al Irwa' 2084, 2579.

[99] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 684, no. 3672; HSR. Tabrani dalam *Al-Kabir*; Hakim dalam Al- Mustadrak, dari 'Ubadah Ibn As Samit. *Kitab As Sahihah*: 592.

[100] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 994, no. 5697, 1845; HSR. Muslim, dari Ma'qil Ibn Yasar. Muslim: Jilid 1, hlm. 88.

[101] *Ibid.,* 1993. No. 5694, 1844; HSR. An-Nasa'i, dari Abu Huraihah. Kitab As Sahihah: 2270, Ahmad dalam Musnad dan Tirmizi.

[102] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 993, no. 5695; Al-Ahadit Sahihah Baihaqi dalam *As-Sunan*, dari Abu Hurairah. Kitab Al Misykat: 3697. *As Sahihah*: 349.

[103] *Ibid.,* Jilid 1, hlm. 993, no. 5696; HSR. Baihaqi dalam As-Sunan, dari Abu Hurairah. Kitab Al-Misykat: 3697.

[104] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 997, no. 5718; Hadits Hasan, Ahmad dalam Musnad, dari Abu Umamah. *As Sahihah*: 349.

[105] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 1354, no. 8148; 3226; HSR. Abu Dawud, dari Qabisah Ibn Waqas Sahih Abu Dawud: 460, Ibn Sa'd.

[106] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 1354, no. 8150; 3227; HSR. Muslim; Ahmad dalam Musnad, dari Abu Sa'id dan Jabir. Mukhtasar Muslim: 2036.

[107] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 1355, no. 8154; 3232; HSR. Muslim; Ahmad dalam Musnad, dari Jabir. Mukhtasar Muslim: 2036.

[108] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 1355, no. 8157; 3235; HSR.Tirmizi, dari Jabir Ibn Samurah. Kitab *As-Sahihah*: 1075.

[109] HR. Bukhari dan Muslim; Pada haji wada' Rasulullah menegaskan secara gamblang tentang hak-hak asasi manusia, pada lingkup muslim dan non-muslim, pemimpin dan rakyat, laki-laki dan wanita. Pada khutbah itu nabi saw juga menolak teori Yahudi mengenai nilai dasar keturunan. Rasulullah saw pernah bersabda: "Sesungguhnya darahmu, hartamu dan kehormatanmu haram atas kamu."

[110] Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*..., no. 4008.

[111] Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*..., no. 4336, *Sunan at-Tirmidzi*, no. 3050, *Sunan Ibnu Majah*, no. 4006.

yang berani mengoreksi penguasa.[112] 57. Perintah *nashb al-imamah*.[113] 58. Ketaatan pada penguasa.[114] 59. Kesatuan khilafah global.[115] 60. Tidak ada nabi setelah Nabi Muhammad dan bakal datangnya khalifah yang banyak.[116]

Teks Al-Qur'an dan Sunnah tersebut penulis pandang bersifat universal dan berlaku sepanjang masa, akan tetapi secara partikular selalu saja terbentur dengan hal-hal sebagai berikut: 1) meskipun hadits di atas sebagian besar sahih karena salah satu indikasinya bersesuaian dengan Al-Qur'an dan naluri manusia, masih banyak hadits lain yang da'if dan maudu' seperti yang diungkap oleh banyak pakar hadits. 2) betapapun ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah secara garis besar relatif telah dapat dijadikan sandaran sebuah pemerintahan, tidak sedikit ayat dan hadits yang bisa dipahami secara berbeda/multitafsir. 3) banyaknya masalah baru dalam soal-soal kenegaraan yang secara rinci membutuhkan ijtihad politik. 4) diakui secara umum bahwa partisipasi rakyat yang dilibatkan dalam legislasi dan politik akan lebih bertanggung jawab dalam tindakannya daripada rakyat yang dibiarkan tanpa tahu menahu tentang hal ihwal negaranya.

Dengan demikian ijtihad politik tidak pernah akan bisa berhenti sepanjang masa selama manusia masih tetap membutuhkan institusi yang bernama negara. Karena tanpa itu, dunia politik akan stagnan dan tidak mustahil akan melahirkan despotisme negara yang lebih berbahaya bagi kemanusiaan.

2. Sinyal Al-Qur'an tentang Negara

1) Rekam Jejak Kepolitikan Nabi dalam Al-Qur'an

Pada periode Makah, Al-Qur'an hanya mengandung aturan-aturan perilaku individu dan ajakan perbuatan baik, menyatakan rasa syukur,

---

[112] Al-Hakim an-Naisaburi, *al-Mustadrak...*, 3/195; Imam at-Tabrani, *al-Mu'jam as-Sagir*, ...Jilid I, hlm. 264.

[113] HR. Ahmad, *Al-Musnad...*, Jilid 4, hlm. 126; At-Tirmizi no. 2676, Abu Dawud ..no. 4607, Ibnu Majah no. 42, dari 'Irbad bin Sariyah.

[114] HR. Muslim, *Sahih...,* no. 1847, dari Huzaifah al-Yaman.

[115] HR. Muslim, *Sahih...,* no. 1853 dari Abu Sa'id al-Khudri;

[116] HR. Bukhari dan Muslim

sabar dan taat menjalankan hukum sebagai kenangan terhadap sepuluh perintah, *Decalogue*.[117] Di samping itu, ada juga deskripsi umat Islam pertama[118] dan ritual-ritual tertentu. Di tempat lain, Al-Qur'an menerangkan sistem kehidupan bersama yang diatur sedemikian rupa, sehingga sikap ini sangat sesuai dengan lingkungan pluralitas agama.[119] Al-Qur'an juga menggambarkan kesulitan berdakwah pada periode Makah sebelum beliau membangun negara, yang digambarkan sebagai upaya penghadangan dakwah antara lain dengan teror fisik terhadap diri Nabi dan sahabatnya.[120] Kemudian teror mental yang mengasosiasikan Nabi dengan seorang gila (dengan 11 tempat menggunakan kata *majnun*,[121] tukang sihir,[122] pembacaan legenda dan mitos-mitos bahoela).[123] Lebih lanjut adanya embargo sosial, ekonomi dan politik selama tiga tahun dengan membuang Nabi dan keluarganya ke lembah (syi'b) Abi Thalib.[124] Ayat yang menjadi kesaksian embargo ini adalah (artinya): "Maka tunggulah hari ketika langit membawa kabut yang nyata dan seterusnya",[125] yang menjadikan Quraisy tertimpa bencana kekeringan, kemudian Rasulullah berdoa agar penderitaan mereka dihilangkan, dan Allah mengabulkan doa Rasul-Nya, meskipun kaum Quraisy tetap kembali kepada kekufuran.[126] Al-Qur'an juga mengkaver jawaban Nabi kepada delegasi Quraisy Utba Bin Rabi'a,[127] yang menolak diri (Nabi)-nya dijadikan raja dengan pola jahiliyah. Riwayat ini sering dijadikan dalil

---

[117] Jacques Jomier, *Horizon Al-Qur'an*, terj. Hasan Basri, (Jakarta: 2002) hlm. 118; lihat QS. Al-Isra' [17]: 23-38.

[118] QS. Furqan [25]: 63-76.

[119] Jacques Jomier, *Horizon...*, lihat al-Kafirun [109]: 6.

[120] *Ibid.,* Sabab nuzul QS. An-Nahl [16]: 10J6.

[121] QS. Al-Hijr [15]: 6 dll.

[122] QS. Al-Muddattsir [74]: 24 dll.

[123] QS. Al-Qalam [68]: 15, surat yang turun sesudah surat Al-'Alaq.

[124] Al-Asqalani, *Fathul-Bari*, (Riyadh: Maktabah Dar al-Salam, 1997), Juz 7, hlm. 242, hadits no. 1590.

[125] QS. ad-Dukhan [44]:10-15.

[126] Mahdi Rizqullah Ahmad, *As-Siratun-Nabawiyyah fi Dau' al-Masadir al-Asliyyah As-Sunnah* (Surakarta: Lajnah Istiqomah, 2007); Lihat juga, QS. Fusshilat [41], hlm. 1-13.

[127] Karen Amstrong, *Muhammad A Biography of The Prophet...*, hlm. 125; One day, the Quraysh decided to try a new tack and they sent Utba ibn Rabi'a of Abd Shams to make a deal with Muhammad: if he promised to keep quiet they would give him anything he wanted: money, position–even the kingship.); QS. Fushshilat [41]: 1-6.

para pemikir negara sekularis untuk membuktikan bahwa Nabi tidak pernah ingin membentuk negara.[128]

Kemudian Al-Qur'an melansir negosiasi-kompromistik dari kuffah Makkah kepada Nabi, yaitu dengan cara bergantian dalam menyembah Tuhan antara Muslim dan Kafir, yang dijawab dengan surat al-Kafirun.[129] Surat ini juga hampir selalu dijadikan argumentasi para pemikir sosial politik untuk menunjukkan bahwa Islam pada dasarnya memiliki bentuk toleransi yang sangat kuat.

Dari paparan tersebut penulis berkesimpulan bahwa semua langkah itu jelas menunjukkan misi politik Nabi telah tampak dari periode Makkah, akan tetapi belum mewujud dalam sebuah negara. Langkah-langkah yang beliau jalankan penuh dengan nuansa politik sehingga menuai reaksi yang keras dari penguasa Makkah. Di sisi lain ayat-ayat ini ke depan terus akan mendorong para pemeluknya yang memiliki ketertarikan untuk masuk ke dalam kancah pemikiran tentang konsep negara dalam Islam.

2) Sistem Negara Kuno dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an mengisahkan tentang sistem negara di masa kuno, yang dalam persepsi penulis dapat ditafsirkan sebagai memberikan bimbingan pemikiran keagamaan sekaligus kenegaraan terhadap umat yang diturunkan kepada mereka. Sejalan dengan Abdul Kadir Kurdi yang memproyeksikan sosio-politik bagi umatnya, Al-Qur'an memberikan contoh keadilan atau ketidakadilan, menunjukkan tiga tipe: sistem monarki (*mulk*), sistem junta (*mala'*); dan sistem tiranik (*thaghut*).[130]

Sistem *mulk* dalam Kerajaan Talut yang Allah tunjuk karena keluasan ilmu dan keperkasaan fisiknya, meskipun elite mereka menolaknya. Dengan berbagai dalih, mereka menolak Talut.[131] Perebutan kekuasaan di antara elite itu mencegah adanya pemilihan tunggal. Akhirnya Allah

---

[128] Ali Abduraziq, Jamal Al-Banna dkk.

[129] QS. Al-Kafirun [109]: 6.

[130] Abdulrahman Bin Abdulkadir Kurdi, *The Islamic State; A Study on the Islamic Holy Constitution*, terj. Ilzamuddin Ma'mur, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 28.

[131] QS. al-Baqarah, [2]: 247.

mengangkat Talut sebagai raja pertama setelah wafatnya Nabi Musa. Tampaknya, penolakan terhadap Raja Israel yang ditunjuk oleh Tuhan tersebut merupakan salah satu alasan mengapa Tuhan tidak mengangkat atau menunjuk seorang pengganti Nabi Islam.[132] Contoh lain bisa kita temukan pada sistem *mulk* Raja Dawud,[133] Nabi Sulaiman anak Nabi Dawud yang amat ambisius terhadap kekuasaan suci ini, ketika ia memanjatkan doa kepada Tuhan untuk diberi kerajaan yang tak tertandingi di kemudian hari.[134]

3) Sistem Junta (*Mala'*)

Istilah *al-Mala'* dalam Al-Qur'an terdapat dalam tiga puluh (30) ayat. Arti *al-Mala'*, sesuai dengan makna leksikal dan penggunan bahasa Arab umum, menunjuk kaum elite secara umum, para anggota suatu dewan yang bersekutu dengan pemimpin tertentu, para anggota suatu dewan atau komisi yang memerintah secara kolektif, golongan rakyat dan tasyawur.[135] Sebagai contoh Nabi Nuh dan *Mala'*-nya. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Nabi Nuh menyeru pada peng-tauhid-an Tuhan semata. Namun, pemerintah junta segera menjawab dengan menuduh Nuh sebagai nabi palsu.[136]

4) Nabi Yusuf Perdana Menteri

Nabi Yusuf as. (1745-1635 SM)[137] termasuk seorang yang dianugerahi kekuasaan sebagai al-Aziz, atau Perdana Menteri.[138] Ia hidup pada masa kekuasaan Heksos, sehingga Al-Qur'an memberikan gelar penguasanya sebagai *Al-Malik* (Raja), berbeda dengan kekuasaan dinasti asli Mesir yang diberi gelar Firaun.[139] Menurut Syaikh Hamdi Bin Hamzah Abu

---

[132] Abdulrahman, *The Islamic State*... hlm. 32; Ini juga yang dijadikan alasan oleh para ahli atas ketidaksesuaian sistem kerajaan dalam politik Islam.

[133] QS. al-Baqarah [2]:251.

[134] QS. Shaad [38]: 35.

[135] Abdulrahman, *The Islamic State*...*Ibid*. Lihat, Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mufahras li alfaz Al-Qur'an Al-Karim*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1988), hlm. 846.

[136] Abdulrahman, *The Islamic State*..., hlm. 35.

[137] Sami bin Abdullah Al-Maghluts, *Atlas Tarih al-Anbiya' wa Rusul*, terj. Qasim Shaleh, Lc, MA dan Dewi Kournia Sari, (Jakarta: Almahira, 2008), hlm. 46.

[138] Syaikh Hamdi Bin Hamzah Abu Zaid, *Fakk' Asrar Dzi al-Qarnain wa Ya'juj wa Ma,juj*, terj. Gazi Said dan Dedy Januarsyah (Jakarta: Almahira, 2007), hlm. 64.

[139] *Ibid*.

Zaid, *Al-Malik* yang bertahta kala itu hampir dipastikan bernama Abu Fais atau Khaya sebagaimana disebut dalam berbagai sumber dari dinasti Heksos. Menurut Al-Qur'an, aspek politik ketika itu telah tertata dengan jelas seperti raja (Malik al-Bilad), perdana menteri (Al-'Aziz), dan semacam penasihat raja (Al-Bilat). Nabi Yusuf adalah pemegang kuasa sebagai Al-'Aziz[140] atau Perdana Menteri, berbeda dengan penggelaran Sami Bin Abdullah yang menyebut sebagai Menteri Keuangan.[141]

5) Sistem Tagut

Kata tagut dan derivasinya dalam Al-Qur'an terdapat dalam 39 (tiga puluh sembilan) kali.[142] Sistem-sistem tersebut mengambil bentuk kerajaan, tetapi para pemimpin mereka menyandang kedudukan sebagai para tuhan. Contoh pertama adalah An-Namrud Ibn Kan'an di zaman Nabi lbrahim. Nama raja itu diambil dari sejarah, bukan dari Al-Qur'an.[143] Ia berselisih dengan Ibrahim berkaitan dengan Tuhannya, sebagaimana diilustrasikan dalam Al-Qur'an.[144] Contoh kedua adalah Firaun pada zaman Nabi Musa (1527-1407 SM.), versi lain menyebut lk, 1450-1425 SM, yang diasuh di istana Firaun Amnihotib II hingga mencapai usia dewasa.[145] Al-Qur'an telah menerangkan tentang hal ini dalam Surat Al-Qashash[146] dan Surat Az-Zukhruf.[147]

Akhirnya, Al-Qur'an mengajarkan umat Islam agar kekuasaan adalah untuk melayani umat manusia, bukannya menundukkan mereka. Salah satu tujuan utama dari ajaran ini adalah untuk mempertahankan kemanusiaan manusia dengan menegakkan keadilan, persamaan, dan kebebasan di antara mereka.[148]

---

[140] QS. Yusuf [12]: 88.

[141] Al-Maghluts, *Atlas Tarih al-Anbiya'...,* hlm. 131.

[142] Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahrasy...*, hlm. 539-540.

[143] At-Tabari, *Tafsir At-Tabari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), Jilid 5, hlm.23-27.

[144] QS. al-Baqarah [2]: 258.

[145] Syaikh Hamdi, *Fakk' Asrar Dzi al-Qarnain...*, hlm. 99.

[146] QS. Al-Qashash [27]: 36-38.

[147] QS. az-Zukhruf [43]: 54.

[148] Abdulrahman, *The Islamic Sate...*, hlm.41-43

Dari kisa-kisah tentang model pemerintahan pada negara yang disebutkan Al-Qur'an, penulis berpendapat bahwa pemerintahan model apa pun hendaklah menjadi bahan pemikiran bagi umat Islam sesuai dengan perkembangan zamannya. Model *mulk* (kerajaan) ala Talut yang diperkenankan oleh Allah SWT, model Mala' ala Bilqis, dan lain-lainnya harus juga dianalisis relevansinya dengan perpolitikan selanjutnya. Dalam model *mulk* maupun *mala'* masih menggunakan mekanisme estafet kepemimpinan monarkhi. Adapun estafet kepemimpinan Nabi ke Khulafa' Rasyidin tidak menggunakan sistem monarkhi (kerajaan), menurut penulis sebagai isyarat bahwa sistem itu sudah tidak relevan dengan kepolitikan pasca Nabi Saw. dan hal ini terbukti pula termasuk mekanisme estafet di kalangan Syi'ah yang meyakini adanya penunjukan sekalipun karena ternyata imam yang dinanti tidak atau belum kunjung datang, maka sistem non-monarkhi (demokrasi) dipakai sebagaimana dalam wilayah faqih di Iran saat ini.

Secara keseluruhan prinsip-prinsip dan sinyal-sinyal kenegaraan dalam Al-Qur'an akan senantiasa membawa para pembaca khususnya dari kalangan umat Islam untuk senantiasa memikirkan perpolitikan dan kenegaraan mereka dari generasi ke generasi. Hal ini terbukti belum pernah berhenti total pemikiran politik dalam tradisi Islam meskipun intensitasnya berbeda dan pada satu waktu pernah dinyatakan sudah selesai pada konstruksi konsep negara tertentu.

C. Al-Qur'an Lebih Menonjolkan Fungsi Negara

At-Thabathabai menegaskan, bahwa Al-Qur'an tidak menyeru kepada manusia untuk mendirikan sebuah pemerintahan dan kekuasaan politik,[149] karena ia inheren dengan keberadaan manusia dan merupakan salah satu pilar kehidupan di antara pilar-pilar yang harus ada sehingga tidak memerlukan seruan, himbauan, motivasi, dan perintah.[150] Dalam buku ini penulis mengeksplorasi sepuluh (10) terma Al-Qur'an yang penulis yakini sebagai fungsi negara yang mesti dijalankan.

---

[149] Sayid Muhammad Husain at-Tabatabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Dar al-Kutub al- Islamiyah, Teheran: 1393 H., 3, hlm. 144.

[150] *Ibid.*

1. *Khilafah* dan *Istikhlaf*

Abdurrahman Bin Abdulkadir Kurdi menyatakan bahwa makna sesungguhnya dari kata kerja (Khalafa) itu, bagaimanapun juga ditentukan oleh preposisi yang mengikutinya: misalnya, orang-orang Arab mengatakan, *as-sayyidu 'A' khalafa as-sayyida 'B' fi ahlihi* (Tuan A menggantikan/khalafa) Tuan B dalam rumah tangganya). Di sini mereka bermaksud bahwa Tuan A menggantikan Tuan B mengatur urusan-urusan rumahnya, sebagai wakilnya sesuai dengan permintaan Tuan B. Tetapi ketika mereka mengatakan: *as-sayyidu 'A' khalafa as-sayyida 'B' 'ala ahlihi* (Tuan A menggantikan Tuan B atas rumah tangganya), maksudnya bahwaTuan A telah menikahi bekas istri Tuan B dan telah menggantikan kedudukannya tanpa seizin Tuan B, kendati izin sang istri dipahami. (Ibn Manzur, t.t., khalafa; Al-Bukhari, Jihad, 38). Jadi, karena ayat tersebut menggunakan preposisi 'dalam' (*fi*), maka menunjukkan bahwa khalifah adalah orang yang diangkat sebagai wakil oleh kaumnya dengan persetujuan mereka secara eksplisit ataupun implisit guna melaksanakan atau menerapkan hukum.[151]

Derivasi lain dari kata *khalifah* terdapat kata *istakhlafa- yastakhlifu*[152] yang dalam Al-Qur'an maknanya diangkat sebagai khalifah. Mengenai terma *istikhlaf*[153] ini, Imam Ath-Thabari menyatakan bahwa Allah SWT. memerintahkan agar umat Islam menaati perintah Allah dan Rasul-Nya serta meninggalkan larangan-Nya dengan janji bahwa Allah SWT. akan memberikan kekuasaan sebagai raja-raja di bumi, sebagaimana pernah terjadi pada Bani Israil. Janji Allah SWT. langsung disambung dengan jawab sumpah *lam ibtida'*, *layastakhlifannahum*, yang juga dikuatkan dengan *nun taukid saqilah*, yang berarti sungguh-sungguh sekali.[154] Penulis menyimpulkan makna kekhilafahan di sini bahwa fungsi negara di antaranya adalah bahwa kepala negara menjadi wakil Allah sebagai pelaksana yang mengatur bumi dan penghuninya menuju sejahtera lahir-batin. Mereka mesti dipilih setidaknya oleh sebagian besar rakyatnya demi kesejahteraan mereka.

---

[151] Abdulrahman, *The Islamic Sate...*, hlm. 46-47.

[152] QS. An-Nur [24]: 55.

[153] QS. An-Nur [24]: 55.

[154] At-Tabari, *Tafsir At-Tabari...*, Jilid 19, hlm. 208.

2. Imamah

Fungsi negara berikutnya adalah *imamah* yang berasal dari kata *amma-ya'ummu* yaitu fungsi keteladanan seorang pemimpin termasuk kepala negara dalam imamah kubra, dan imam shalat dalam imamah sugra. Keseluruhan Al-Qur'an menyebut kata *al-ummah* dengan derivasinya dalam 77 tempat. Setiap orang yang jadi ikutan kaumnya disebut sebagai imam.[155] *Dus*, kita bisa menyamakan kata imam itu dengan pemimpin (*leader*), sedangkan imamah merupakan kepemimpinan (*leadership*).

Menurut Ali Syariati, masyarakat ideal (*ummah*) adalah sekelompok manusia yang memiliki kesamaan dalam konsep-konsep: (1) kebersamaan arah dan tujuan, (2) ada gerakan menuju arah dan tujuan tersebut, dan (3) keharusan adanya pemimpin dan petunjuk kolektif.[156]

Lebih lanjut, dalam Al-Qur'an terdapat kata *al-ummah* yang dikaitkan dengan kata *wahidah* menjadi *ummatan wahidatan* terdapat dalam 10 ayat yang berarti umat yang satu. Ketiadaan ayat Al-Qur'an yang mempunyai frasa tauhid *al-ummat* menurut Abdul Mustaqim mengisyaratkan bahwa Al-Qur'an lebih menekankan pada sifat umat yang satu, bukan penyatuan umat.[157] Sebab penyatuan umat mengesankan adanya penyeragaman, sementara umat yang satu mempunyai pengertian berbeda.

Penulis berkesimpulan bahwa *imamah* mengandung maksud kepemimpinan sebagai keteladanan, yaitu bahwa pemimpin negara haruslah orang yang dapat menjadi *uswah hasanah*. Sementara umat yang satu adalah bukan penyatuan dan penyeragaman, melainkan umat yang memiliki visi yang sama, yaitu mengabdi kepada Allah sebagai insting semua manusia. Karena secara *person,* setiap manusia memiliki perbedaan (baik perbedaan dalam hal sidik jari,[158] sidik mata,[159] sidik suara, bahasa,

---

[155] Ibnu Manzur, *Lisanul 'Arab,* Juz I (Beirut: Dar ihya' at-Turats al-'Arabiy, 1999).

[156] AjatSudrajat,http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pendidikan/Prof.%20Dr.%20Ajat%20Sudrajat,%20M.Ag./BAB%2016%20-%20ALI%20SYARI %27ATI.pdf diakses 8//2013 jam.08.19.

[157] Abdul Mustaqim, "Jihad dalam Mempertahankan Negara", dalam *Tafsir Tematik Al-Qur'an dan Politik: Prinsip-prinsip Pemerintahan dan Jihad dalam Islam*, (Wonosobo: Tim Center of Excelence Program for Qur'anic Studies Development, 2010) hlm. 465.

[158] QS. Al-Qiyamah [75]: 4.

[159] QS. Ghafir [40]: 19.

dan warna kulit,[160] sidik bau keringat,[161] *syakilah* (jalan pikiran) ras, bangsa, agama,[162] dan sebagainya, *pen.*), tetapi bisa menjaga persatuan.[163]

3. Wilayah

Wilayah adalah fungsi negara yang memiliki berbagai makna. Dalam Al-Qur'an, kata wilayah disebut kurang lebih 113 kali yang berhubungan dengan kepemimpinan, sehingga penguasanya disebut wali yang memiliki makna memproteksi yang dipimpin. Ada 24 ayat di antaranya berkonotasi negatif, 59 ayat berkonotasi positif, yaitu yang menunjukkan atas otoritas Tuhan Yang Mutlak, 13 ayat menunjukkan kedekatan secara waris, dan 5 ayat menunjuk pada aktivitas para pemimpin untuk memanej menuju kebahagiaan hidup baik dalam uruan dunia maupun agama.[164]

Menurut Ar-Ragib Al-Asfahani (w.425 H), kata *al-wala'* dan *al-tawali* adalah berkelindannya dua hal atau lebih yang lengket menjadi tidak dapat dipisahkan. Sedangkan *al-wilayah* berarti pertolongan, dan juga berarti menguasai suatu urusan.[165] Ada ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan arti "pertolongan",[166] dan tidak sedikit yang menunjukkan arti "kekuasaan/penguasaan atau kepemimpinan."[167]

Penulis berkesimpulan bahwa makna *wali* meskipun bisa bermacam-macam, bisa dikembalikan dalam makna penguasa yang dekat dan kasih sayang terhadap rakyatnya. Dengan kedekatan, kasih sayang dan keperlindungannya itulah mereka dijadikan pemimpin.

4. Imarah

Fungsi lain dari kepemimpinan adalah fungsi *imarah* atau komando, yang subjeknya disebut *amir, amirul mukminin, amirul jaisy,* dan lain

---

[160] QS. Ar-Rum [30]: 22.

[161] QS. Yusuf [12]: 94

[162] QS. Al-Isra' [17]: 84.

[163] Abdul Mustaqim, Tafsir Tematik..., hlm. 470.

[164] Taufiq Rahman, *Moralitas Pemimpin dalam Perspektif Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 43.

[165] Al-Raghib Al-Asfahani, *Mufradat li Alfaz Al-Quran al-Karim*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1988), hlm. 885.

[166] QS. Al Baqarah [2]: 257; Al A'raf [7]: 196, dan lain-lain.

[167] Al-Raghib Al-Asfahani, *Mufradat....* QS. Al-An'am: 62; Al-Jumu'ah: 6; Al-Maidah: 51, dll.

sebagainya. Kata *amara* dengan derivasinya dalam Al-Qur'an terdapat 247 tempat, yang memiliki konteks dan makna yang berbeda. Di antaranya ada yang condong mengenai pengertian *uli al-amri* yang terdapat dalam dua tempat mengandung makna ulama[168] dan pemerintah[169] yang memiliki otoritas untuk memerintah. Jadi gelar amirul mukminin lebih condong pada pemaknaan komando dalam pemerintahan umat Islam yang diungkapkan dengan kata *uli al-amri*.[170]

Sebuah negara tidak mungkin tegak tanpa adanya pemerintahan yang ditaati, dalam Islam taat dimaknai secara nisbi.[171] Sebaliknya, apa artinya sebuah perintah kalau tidak datang dari lembaga atau orang yang memiliki otoritas?

Az-Zamahsyari menyatakan bahwa *uli al-amri minkum*[172] adalah pemerintah yang mengusung visi dan misi kebenaran. Pemerintahan despotis tidak layak dikaitkan dengan Allah dan rasul-Nya.[173] Al-Qurthubi mengartikan menaati perintah pemimpin dalam hal ini ekspedisi pasukan.[174] Ar-Razi menyatakan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah *ahlul halli wa al-'aqdi. Uli al-amri minkum* menunjukkan bahwa ijma' menjadi hujjah syari'ah, karena perintah Allah untuk menaati uli al-amri bersifat pasti dan harus, maka *uli al-amri* harus *maksum*. Jadi maksud *maksum*-nya *uli al-amri* adalah ijma' umat dan bukan hanya sebagian umat.[175] Quraish Shihab menyatakan bahwa ayat-ayat ini juga mengisyaratkan berbagai lembaga yang hendaknya diwujudkan umat Islam untuk menangani urusan mereka, yaitu lembaga eksekutif, yudikatif, dan legislatif.[176]

---

[168] QS. An-Nisa' [4]: 83.

[169] QS. An-Nisa' [4]: 59.

[170] QS. An-Nisa' [4]:59; Ali Imran [3]: 159; Asy-Syura [42]: 38.

[171] Abdul Mustaqim, *Tafsir Tematik...*, hlm. 467.

[172] QS. An-Nisa [4]: 59

[173] Az-Zamakhsyari, *Tafsir Az-Zamakhsyari* (Riyadh: Maktabah Al-'Abikan, 1998), Jilid 1, hlm. 524.

[174] Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi* (Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Jilid 5, hlm. 260.

[175] Ar-Razi, *Tafsir Ar-Razi...*, Jilid 10, hlm.113.

[176] Quraish Shihab, *Al-Mishbah* , Vol. 2, hlm. 485.

5. Sultah

Fungsi lain dari negara adalah *sultah/sultanah*, yang bermakna kekuasaan, bukti, mu'jizat, kewenangan, memaksa, kemampuan, alasan, kekuatan, dan kemenangan. Dari penggunaan kata *sultah* diketahui bahwa kata itu berkonotasi sosiologis, karena berkenaan dengan kemampuan untuk mengatasi orang lain, sehingga kalau dikaitkan dengan konsep kekuasaan politik, relevan dengan konsep kemampuan dan kewenangan (otoritar). Kata *sultan* dan derivasinya ada 39 (tiga puluh sembilan) tempat dalam Al-Qur'an. Hampir semua kata *sultah* berkisar pada arti kemampuan dan kekuasaan, utamanya dalam konteks kemampuan menuntut balas bagi suatu kezaliman.[177] Jadi gelar sultan yang berlaku di dunia Islam, lebih condong pada makna ini, yang dapat mengayomi rakyat dari kezaliman dan penzaliman.

6. Mulk

Kata *al-Mulk* secara leksikal berarti keabsahan dan kemampuan. Dari makna pertama terbentuk kata kerja *malaka-yamliku-milkan* yang berarti memiliki. Sedangkan dari makna kedua, terbentuk kata kerja *malaka-yamliku-mulkan* yang berarti menguasai.[178] Dalam istilah politik, kata *al-mulk-al-Malik* berarti seorang raja yang memperoleh kekuasaan dengan jalan mewarisi dari penguasa sebelumnya. Jadi konsep yang terkandung dalam kata *al-mulk* adalah konsep yang bersifat umum dan berdimensi kepemilikan. Kata *mulk* dalam Al-Qur'an terdapat dalam 42 (empat puluh dua) ayat, kata *mulkan* ada 3 (tiga) ayat, kata *mulkahu/mulkihi* ada 3 (tiga) ayat, kata *Malik* ada 11 (sebelas) ayat, kata *malikan* ada 1 (satu) ayat dan *muluk* ada 2 (dua) ayat. Total ada 62 (enam puluh dua) ayat. Di antaranya ada yang berarti masa,[179] kekuasaan,[180] ada yang berarti raja,[181] kerajaan.[182] Kata *mulk* yang berasal dari kata *malaka* dengan segala derivasinya ini memiliki keterulangan 118 kali dan secara bipolar ada yang berkonotasi positif,[183] tentang kekuasaan Thalut yang tidak mengenal

---

[177] QS. Al-Isra' [17]: 33.

[178] QS. al-Baqarah [2]: 247

[179] QS. Al-Baqarah [2]: 102.

[180] QS. Al-Baqarah [2]: 107, dll.

[181] QS. Al-Baqarah [2]: 247 dll.

[182] QS. Al-Baqarah [2]: 258, dll.

[183] QS. Al-Baqarah [2]: 247.

keunggulan finansial, tetapi mendahulukan ilmu dan ketahanan fisik. Ada pula *mulk* yang diambisikan sebagai pengabdian[184] dan ada pula yang negatif, ketika menceritakan kebanyakan raja yang memiliki kekuasaan despotis.[185] Dan kalau merujuk pada hadits Imam Muslim, maka fungsi *mulkiyyah*/kerajaan inilah yang telah menggenangi bumi belahan Timur (India-Tiongkok) dan bumi belahan Barat (Spanyol dan sekitarnya).[186]

7. Hukumah

Fungsi lain sebuah negara adalah *al-hukm* yang berarti *al-qada*' (keputusan) dan *al-taqrir,* ketetapan).[187] Al-hakim adalah kebijakan pemerintahan (*hukumah*)[188] dan pembuat legislasi. Al-Hakam, wasit, juru damai, juru penengah.[189] Al-Hukm juga berarti membuat keputusan.[190]

Kemudian kata *mahkamah*, mempunyai arti *dar al-qada*'.[191] Apabila makna *al-hukm* itu dikaitkan dengan kehidupan masyarakat, maka mengandung makna pembuatan kebijakan atau melaksanakannya sebagai pengaturan masyarakat.[192] Dalam Al-Qur'an, kata *al-hukm* tidak disandarkan pada hukum Tuhan semata, tetapi juga disandarkan kepada hukum manusia. Allah SWT menurunkan Al-Qur'an (Al-Kitab) kepada Nabi Saw. dengan kebenaran adalah untuk mengadili manusia dengannya.[193]

Tentang firman Allah yang melarang untuk memutuskan hukum dengan selain hukum Allah,[194] At-Tabari menegaskan: "Barangsiapa yang menyembunyikan hukum Allah dalam kitab-Nya yang telah dijadikan hukum di antara manusia seperti orang Yahudi yang merahasiakan hukum zina muhsan dengan hukuman rajam diganti dengan *tajbih* dan *tahmim*,

---

[184] QS. Saba' [38]: 35.

[185] QS. An-Naml [27]: 34.

[186] HR. Muslim dari Sauban, No 2889; Jilid 8, hlm, 171; *Wa inna ummati sayablughu mulkuha.....*

[187] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiyah Keagamaan, 1984), hlm. 308.

[188] *Ibid.,* hlm. 309

[189] *Ibid.*

[190] *Ibid.*

[191] *Ibid.*

[192] QS. al-Qalam [68]: 36-39, dan al-Maidah [5]: 50 dan 95.

[193] QS. An-Nisa' [4]: 105, Jo. Al-Maidah [5]: 42 dan 49.

[194] QS. Maidah [5] ayat 44.

atau *qisas* yang dimaafkan kemudian dihukum dengan *diyat* sempurna, setengah dan seterusnya dengan cara mengambil suap."[195]

Begitu pula mengenai takwil sasaran mereka yang dicap sebagai kafir, zalim,[196] dan fasiq,[197] sesuai hadits dari Ibnu Waki', demikian juga hadits dari al-Musanna semuanya mengarah pada orang kafir,[198] tidak ditujukan kepada kaum muslimin.[199] Mengenai kekufuran orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah, mayoritas ulama yang dikutip Shihab, seperti Muhammad Sayyid Tanthawi, Mufti Mesir dan Rektor Al-Azhar, adalah bagi yang melecehkan hukum Allah dan yang mengingkarinya. Demikian juga pendapat sahabat Nabi, Ibnu 'Abbas.[200]

Penulis berpendapat bahwa kata *hukumah* dalam fungsi kenegaraan berarti menegakkan syariah secara murni dan konsekuen. Meskipun bentuk penegakannya itu bisa bersifat langsung ataupun tidak langsung, dan dalam pengertian syariah dengan berbagai pemahamannya

8. Daulah

Fungsi yang lain dari negara adalah pemerataan dan bergulirnya kesejahteraan. Di samping juga mengantisipasi agar negara bertahan selama-lamanya, tidak sampai gampang bergulir pada orang yang tidak bertanggung jawab karena kekalahan. Kata bergulir dan bergilir itu dalam Al-Qur'an disebut dengan kata *dulah-daulah*.[201]

Dapat dipastikan kata *daulah* dengan pengertian negara tidak disinggung di dalam terma Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi secara fungsional,

---

[195] At-Tabari, *Tafsir At-Tabari...*, Juz. 10, hlm. 346

[196] QS,Al-Maidah [5]: 45.

[197] QS. Al-Maidah [5]: 47.

[198] QS. Al-Maidah [5]: 44.

[199] At-Tabari, *Tafsir at-Tabari...*, hlm. 346.

[200] Quraish Shihab, *Al-Mishbah*, Volume 3, hlm. 105.

[201] QS. Al-A'raf [7]: 59; Ali Imran [3]: 140; Dalam ayat 140 surat Ali Imran ini menjelaskan tentang kekalahan umat Islam di Uhud lantaran ternodai orang yang tidak bertanggungjawab; Mudawalah (keberguliran) ini juga mencakup hal yang luas seperti peradaban. Dalam memaknai ayat ini, Prof. Laode M Kamaluddin menyatakan tesis tersebut berlaku sampai hari ini. Kejayaan peradaban Mesir yang setelah ribuan tahun bergilir ke Yunani. Kemudian bergulir lagi ke Cina, lalu India dan kemudian dunia Islam. Setelah bertahta lebih delapan abad, Islam meredup dan bergulir ke Barat. Dan kini peradaban dunia Islam tengah bangkit menggeliat. Lihat: *Suara Merdeka*, 27 Juli 2012, hlm. 1 dan 11.

kata *daulah* merupakan bagian dari tugas-tugas kenegaraan. Ada hadits tentang siyasah bahwa urusan Bani Israel dikendalikan (*sasa- yasusu-sais*) dan dipelihara oleh para nabi yang kemudian berestafet, tetapi sepeninggalku (Nabi) tidak akan ada lagi nabi. Yang akan ada bernama khalifah dengan jumlah yang banyak.[202] Karena itu, Ibnu Khaldun dan Al- Mawardi sebelumnya memberikan kata sifat pada kata benda daulah dengan Islamiyah, menjadi daulah Islamiyyah sebagai sebutan bagi negara kekhilafahan.[203] Jadi fungsi negara yang pokok dalam kata *daulah* adalah dua, yaitu menyejahterakan rakyat dengan adil dan menjaga kelestarian negara dari potensi bergulir pada orang yang tidak bertanggung jawab. Sedangkan kedaulatan bermakna kekuasaan tertinggi yang dapat mempersatukan kekuatan-kekuatan dan aliran-aliran yang berbeda-beda di masyarakat.

9. Amanah

Fungsi negara yang lain adalah *amanah*.[204] Para ulama menyebutkan ada dua amanah yang pokok disandang oleh manusia, yaitu amanah ibadah dan amanah khilafah yang ditujukan kepada seluruh kemanusiaan dan bertugas mengatur dan memelihara bumi (alam).[205] Dalam Al-Qur'an lafaz *amanah* yang berarti kepercayaan berulang sebanyak 20 kali baik yang berbentuk singular maupun plural, yang semuanya dalam bentuk *isim*, kecuali satu lafaz dalam bentuk fi'il yaitu *u'tumina*.[206]

Dalam konteks kenegaraan, amanah adalah pendelegasian kewenangan rakyat kepada pemegang amanah/pemerintah. Pada asalnya amanah adalah seberkas kewajiban yang wajib ditunaikan oleh seorang hamba seperti shalat, zakat, puasa (*habl min Allah*, pen.), membayar hutang dan lain-lain (*habl min an-nas*, pen.).[207] Al-Razi dalam tafsirnya juga menyatakan bahwa amanah adalah hak yang wajib ditunaikan terhadap orang lain.[208]

---

[202] HR. Muslim dalam bab Imarah.

[203] Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Kairo: Dar Ibn al-Haitam, 2005), hlm. 41, 180 dan 210-211.

[204] QS.An-Nisa' [4]: 58.

[205] QS Al-Baqarah [2]:30

[206] QS. Al-Baqarah [2]: 283; Muhammad Abd al-Baqi, *Al-Mufahrasy...,* hlm. 113.

[207] Al-Kafumi, *Mu'jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lugawiyyah* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1998 M.), hlm. 269.

[208] Al-Razi, *Tafsir Ar-Razi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H./1981 M.), Jilid 10, hlm. 145.

Sementara itu At-Tabari berpendapat bahwa para *salaf as-salih* memahami kewajiban menunaikan amanah dalam firman Allah tersebut[209] spesifik ditujukan bagi para pemimpin. Betapa pentingnya amanah bagi penguasa, disoroti secara tajam oleh Al-Mawardi dalam *al-Ahkam as-Sultaniyyah*. Tujuh poin yang menjadi prasyarat bagi seorang pemimpin dalam mengemban amanah, Al-Mawardi menomorsatukan keadilan sebagaimana hadits Nabi Saw.[210] Ibn Hajar al-Asqalani menyatakan bahwa disebutkannya penunaian amanah oleh imam yang adil sebagai golongan pertama dalam hadits tersebut lantaran cakupan kemanfaatannya lebih komperehensif dan holistik.[211]

Rasyid Ridha mendefinisikan amanah sebagai kepercayaan yang diamanatkan kepada orang lain sehingga melahirkan ketenangan hati dan bebas dari kekhawatiran sesuai arti amanah yang melahirkan *mutmainnah*.[212] Wahbah al-Zuhaili menyatakan bahwa ayat tersebut tetap berlaku bagi setiap orang agar melaksanakan amanah yang menjadi tanggungannya, baik kepada khalayak maupun kepada individu tertentu.[213]

Penulis berkesimpulan bahwa amanah adalah salah satu fungsi negara yang harus dilaksanakan oleh para ahlinya untuk terwujudnya negara yang adil dan makmur. Ketiadaan amanah akan terjadi kehancuran sebuah negara. Hal inilah yang disabdakan oleh Nabi bahwa negara akan hancur ketika amanah disia-siakan.

10. Al-Mubaladah (al-Balad)

Fungsi negara yang lain adalah kata *balad*. Kata *balad* dalam Al-Qur'an dengan derivasinya terdapat sembilan belas (19) kali, salah satunya menjadi nama surah yaitu surat *al-Balad*, surat yang kesembilan puluh. Secara leksikal, kata *al-balad* lebih pada makna wilayah atau daerah teritori. Menurut Ibnu Faris dalam Abdul Mustaqim, kata *baldah* bermakna "dada".

---

[209] QS. An-Nisa' [4]:58.

[210] HR. Al-Bukhari no 6806, *kitab al-Hudud bab fadlu man taraka al-fawahisya*.

[211] Al-Asqalani, *Fath al-Bari*... (Riyadh: Maktabah Dar as-Salam, 1997), kitab Al-Azan, Jilid 2, hlm. 145.

[212] Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, (Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990 M.), Jilid 5, hlm. 140.

[213] Wahbah ibn Mushtafa al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Wasit*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1422 H.), ji lid 1, hlm. 334.

Secara etimologis, kata *al-balad* dipergunakan untuk menunjuk suatu daerah yang memiliki perbatasan, baik daerah itu mempunyai penghuni ataupun tidak.[214] Abdul Mustaqim menyatakan bahwa apa pun konteks penyebutan kata *balad* atau *baldah* dalam Al-Qur'an, semuanya mempunyai arti yang bermuara pada pengertian daerah, tempat, kota, negeri, negara, kampung, atau wilayah tertentu sebagai basis berdirinya sebuah bangsa dan negara.[215]

Kemudian dari kata *baldah* pula, muncul kata *ballada* dan *mubaladah* yang mengandung makna berperang membela tanah air yang ditempati.[216] Akan tetapi definisi ini menggambarkan fungsi *balad* sebagai negeri yang penuh imajinasi keterikatan dengan sanak saudara, tanah ladang dan kampung halaman serta handai taulan. Negeri sebagai tumpah darah dan tanah air yang penuh dengan kenangan suka dan duka.

Doa Nabi Ibrahim agar negeri yang ditempati sebagai negeri aman, merupakan isyarat perintah kepada setiap pemerintahan untuk menjamin keamanan warga negaranya. Dan kata *baldah* ini yang menurut penulis paling tepat disandingkan dengan kata Islamiyyah menjadi *Baldah Islamiyyah*, yang tentunya memenuhi syarat *Tayyibah wa Rabbun Ghafur*.

Dari sepuluh terma Al-Qur'an tentang fungsi negara yang dapat penulis paparkan di atas, artinya bahwa setiap pemimpin negara harus memfungsikan diri sebagai khilafah yang menjadi wakil dan pelaksana kebijakan Tuhan di bumi dalam menyejahterakan dan memakmurkan bumi. Tugas ini dibebankan kepada pemimpin negara sebagai kewajiban umum dan kepada masing-masing warga negara sebagai tanggung jawab diri yang juga sebagai khalifah dalam tataran yang lebih rendah. Kemudian fungsi imamah yang berarti pemimpin negara harus selalu dapat diteladani dalam kebaikan, kesederhanaan, kebijaksanaan dan lain-lainnya. Fungsi wilayah yang berarti pemimpin negara harus mengasihi dalam menjalankan kekuasaannya kepada rakyat sampai hal yang sekecil-kecilnya. Fungsi imarah yang berarti pemimpin harus dapat menggunakan otoritasnya sebagai pemerintah dengan menghimbau, menyuruh,

---

[214] Ibn Al-Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), jilid 8, hlm. 233.

[215] Abdul Mustaqim, "Jihad dalam Mempertahankan Negara"...., hlm. 465.

[216] Ibnu Faris, *Mu'jam Miqyas fi al-Lugah* (Beirut: Dar al-Ihya at-Turas al-'Arabi, 2001), hlm. 136-137.

memerintah dan mencegah untuk menggapai visi yang dia canangkan sesuai dengan maqasid as-syari'ah. Fungsi sultah yang berarti menggunakan kekuasaannya untuk memberikan pembelaan terhadap orang yang diperlakukan tidak adil. Fungsi mulk yang berarti mempunyai perasaan memiliki (*sense of belonging*) sehingga mampu merawatnya dengan baik. Fungsi hukumah yang berarti menegakkan hukum (*law enforcement*) memberi keputusan hukum secara baik dan benar. Fungsi daulah yang berarti mempertahankan eksistensi negara dengan menggilirkan (estafet) kepada ahlinya dan menggulirkan kesejahteraan kepada rakyatnya. Fungsi amanah yang berarti mengemban kepercayaan rakyat dan menegakkan keadilan serta tidak mengkhianatinya. Dan fungsi mubaladah yang berarti mencintai negara dan membelanya dari agresor.

Fungsi-fungsi tersebut bersifat universal. Akan tetapi penyebutan fungsi-fungsi itu merupakan penekanan pada siapa pun yang ditakdirkan berkuasa untuk menjadikan jalan hidup kekuasaannya kalau ia ingin selamat dalam memimpin, baik di dunia maupun di akhirat. Poin-poin tersebut di masa Orde Baru Indonesia pernah terkenal syarat seorang calon pemimpin dengan akronim PDLT (Prestasi, Dedikasi, Loyalitas dan Tak Tercela).

Fungsi-fungsi ini juga tidak seharusnya menjadi klaim kebolehan sebagai alat justifikasi sebuah pemerintahan negara despotis arogansif misalnya membentuk sebuah negara kerajaan karena adanya fungsi Al-Mulk seperti tersebut di atas yang sejatinya telah di-*nasakh* oleh Rasulullah Saw. ketika beliau menjelang wafat tanpa menunjuk seorang pengganti.[217] Ataupun membentuk negara dengan mengklaim fungsi al-Hukm di atas karena negara berlandaskan Al-Qur'an dan hadits sementara rakyat tertindas bukan karena Al-Qur'an dan haditsnya, melainkan lebih karena negara tidak memiliki sistem keseimbangan kekuasaan dan rakyat tidak memiliki ruang resmi dalam hak bicara. Dan begitulah seterusnya dari sepuluh fungsi negara yang telah penulis terakan di atas.

D. Al-Qur'an Lebih Menonjolkan Aktor Negara

Bambang Cipto menyatakan bahwa seluruh narasi sejarah dalam Al-Qur'an jarang sekali memunculkan terma negara (*daulah*), tetapi lebih

[217] Ibnu Qutaibah, *Al-Imamah wa as-Siyasah*, (Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah,2009), hlm. 25.

memunculkan pelaku sejarah perpolitikan dan kenegaraan yang buruk seperti Firaun, Namrud, dan Qarun dan yang baik seperti Nabi Ibrahim, Nuh, dan Musa. Manusia adalah aktor utama dalam sejarah perpolitikan dan kenegaraan, bukan negara yang dapat diselewengkan oleh aktornya atau kepala negara.[218]

Ungkapan Bambang Cipto di atas cukup menarik, lantaran betapa banyak negara di era globalisasi sekarang ini yang memiliki konstitusi yang tampak elegan dan cantik, namun implementasinya menjadi bertolak seratus delapan puluh derajat. Bagaimana mungkin negara republik dikepalai oleh seorang kaisar diktator seperti Napoleon, republik Pancasila yang dikepalai oleh presiden yang mengangkat dirinya presiden seumur hidup seperti Presiden Soekarno, atau Husni Mubarok dari Mesir dan masih banyak contoh yang lain.

Jadi, tidaklah mengherankan isyarat Al-Qur'an yang hanya dua kali menyebut kata *dulah*, itu pun yang berkenaan dengan harta benda[219] dan kata *daulah* yang menjelaskan tentang pergantian roda keadaan (bisa kemenangan dan pergantian pemerintahan) dengan ungkapan *nudawiluha.*[220] Pemaparan aktor-aktor negara dalam Al-Qur'an juga mengisyaratkan bahwa baik-buruknya sebuah pemerintahan bukan

---

[218] Bambang Cipto, *Dunia Islam dan Masa Depan Hubungan Internasional di Abad 21*, (Yogyakarta: LP3M Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2011), hlm. 20

[219] QS. Al-Hasyr [59]: 7.

[220] QS. Ali Imram [3]: 140;Terma sosial-politik lain yang menunjuk pada "bangsa" dalam Al-Qur'an adalah kata syu'ub (plural) dari kata sya'b (singular). Secara historis, kata *sya'b* sendiri memiliki arti cabang dan rumpun. Kata *sya'b* secara etimologis memiliki makna yang berlawanan, yaitu al-iftiraq wa al-ijtima'. Bangsa adalah suatu kelompok kabilah yang tinggal dalam wilayah tertentu dengan ciri-ciri umum; asal usul, keturunan, suku, ras, dan cita-cita yang sama, yang oleh Ibnu Khaldun disebut 'asabiyyah (Ahmad Bin Faris, *Mu'jam Miqyas al-Lugah*, Kairo: Musthafa Bab al-Halabi wa Auladuh, 1972, hlm. 190-191). Qabilah sendiri secara leksikal bermakna banu abin wahidin. (Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*..., hlm. 1108). Demikian juga dengan kata "bangsa", diasumsikan berasal dari kata Sansekerta ,vamsa atau ,vamca yang artinya keluarga, ras, keturunan atau satu garis keluarga. Ungkapan lain tentang kelompok manusia, Al-Qur'an menggunakan kata qarn yang berarti penduduk suatu zaman yang disebut Al-Qur'an tidak kurang dalam 24 kali, ahl al-qaryah disebut 64 kali, qaum 383 kali, umat 64 kali, taifah 24 kali, fariq 33 kali, firqah 1 kali, hizb 19 kali dan rahth 3 kali, yang semuanya merupakan bagian dari *an-nas, al-ins, al-insan* yang disebut 240 kali. Semua ikatan kelompok itu dilandasi oleh perasaan cinta, sedangkan perasaan cinta sesama suku, ras, visi-misi dan asal-usul bangsa adalah sesuatu yang alamiyah, yang natural diberikan oleh Allah swt. secara garizi pada hati setiap manusia. Hal tersebut sudah merupakan aksioma yang diakui oleh seluruh ahli sosiologi maupun psikologi.

semata-mata tergantung pada baik-buruknya konsepsi sebuah negara, melainkan lebih tergantung pada para penyelenggara negaranya.

Di atas telah disebutkan mengenai Al-Qur'an yang mengisahkan para nabi di berbagai surat dan ayat. Di antara hikmahnya adalah untuk mengisyaratkan bahwa faktor manusia sangatlah penting dan menentukan kehidupan sebuah bangsa. Dalam Al-Qur'an, kata Fir'aun sebagai representasi kepala negara yang despotik terdapat dalam 74 tempat, kata Musa ada dalam 136 tempat. Kata Ibrahim dituturkan dalam 69 tempat. Di sisi lain, Namrud tidak disebutkan namanya, kecuali perannya sebagai raja yang diktator. Kata Dawud disebutkan sebanyak 16 kali, Yusuf disebut 27 (dua puluh tujuh) kali dan Sulaiman disebut 17 kali. Al-Qur'an menjadikan manusia sebagai aktor politik utama, sehingga bukan kebetulan jika ia tidak rinci pembahasannya soal negara dalam semua kisah nabi. Struktur kisah itu mengajarkan hal yang fundamental, yaitu bahwa manusia sebagai aktor (khususnya aktor politik) patut diberi ganjaran dan sangsi yang tentu lebih mudah daripada memberikan sangsi pada negara yang abstrak.[221]

Al-Qur'an menandaskan bahwa peristiwa di dunia ini dibentuk oleh dominasi perilaku manusia. Dalam tradisi Islam, pembahasan sejarah negara tidak menjadi faktor utama.[222] Posisi ini yang membedakan secara revolusioner dari tradisi perpolitikan dan kenegaraan dunia Barat. Al-Qur'an memandang manusia sebagai makhluk unggul dibanding dengan makhluk- makhluk yang lain. Dia mempunyai keberanian luar biasa untuk menanggung amanah Allah Swt. dengan segala konskensinya, yang tiada makhluk lain satu pun sanggup memikulnya.[223] Namun demikian, untuk era kontemporer ini para ahli memandang pembahasan mengenai negara tidak kalah pentingnya daripada aktornya, sekalipun aktorlah yang menelorkan gagasan-gagasan kenegaraan.

---

[221] Bambang Cipto, *Dunia Islam dan Masa Depan...*, hlm. 31-32.

[222] *Ibid.,* hlm. 19.

[223] QS. Al-Ahzab [33]: 72.

E. Posisi Ayat Makkiyah dalam Negara Kontraktual Madinah

1. Ayat-ayat Makkiyah sebagai Landasan Normatif Piagam Madinah

Ayat-ayat Makkiyah sebagaimana diketahui secara umum adalah ayat-ayat yang mengandung ajaran akidah dan ajakan yang substansinya bersifat universal dan sarat moral. Sementara Piagam Madinah disepakati dalam suasana ketika Al-Qur'an periode Makkiyah dan sebagian kecil sekali ayat Madaniyyah diturunkan. Dengan demikian dapat penulis pastikan bahwa ayat Madaniyyah tidak dijadikan sebagai rujukan dalam kontrak tersebut. Penulis juga memastikan bahwa piagam itu tetap berlaku sepanjang hayat Nabi Saw. karena tidak ada riwayat satu pun yang menyatakan pencabutannya. Dengan demikian, penulis berkesimpulan bahwa meskipun kemudian di Madinah ada ayat-ayat perang, ayat jihad, ayat masjid dirar dan sebagainya yang menunjukkan kegaduhan antarkelompok warga negara, itu pun penyelesaiannya tidak terlepas dari kerangka Piagam Madinah yang inklusif, pluralis, dan moralis. Dengan kata lain, kasus-kasus tersebut diselesaikan tanpa keluar dari koridor Piagam Madinah. Tidak ada satu pun riwayat yang menampakkan terjadinya pengkhianatan Nabi dan kaum muslimin dalam setiap penyelesaian kegaduhan antarkomunitas yang keluar dari Piagam Madinah.

2. Pokok-pokok Pikiran Piagam Madinah

Dalam piagam itu dapat diuraikan dalam 47 pasal yang terdiri dari: Bab I mukadimah; Bab II pembentukan negara, 2 pasal; Bab III hak asasi manusia, 9 pasal; Bab IV persatuan seagama, 5 pasal; Bab V persatuan warga negara, 8 pasal; Bab VI tentang golongan minoritas, 12 fasal; Bab VII mengenai tugas warga negara, 3 pasal; Bab VIII tentang perlindungan negara, 3 pasal; Bab IX tentang pimpinan negara, 3 pasal; dan Bab X tentang politik perdamaian, 2 pasal dan Bab XI penutup.[224]

Dengan demikian, dalam piagam ini juga tidak ada satu pun pasal yang bertentangan dengan ayat-ayat Madaniyyah meskipun ayat tersebut turun setelah Piagam Madinah ditandatangani. Adapun titik-titik

---

[224] Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Madinah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 21-30.

terpenting dari 10 bab dan 47 pasal menurut Hasan Ibrahim Hasan yang dikutip Tim Mujahidin menyatakan:

> Bahwa Piagam Madinah secara resmi menandakan berdirinya sebuah negara yang isinya bisa disimpulkan menjadi empat pokok pikiran: 1) Mempersatukan kaum muslimin menjadi satu ikatan. 2) Menghidupkan semangat gotong royong, hidup berdampingan sesama warga. 3) Wajib militer yang dikenakan kepada seluruh warga bila ada agresi. 4) Menjamin persamaan dan kebebasan bagi semua warga negara.[225]

Mengenai hubungan pluralitas yang berlaku sesuai Piagam Madinah perlu penulis tegaskan bahwa persoalan interaksi kaum muslimin dengan non-muslim telah dijalankan melalui perundang-undangan yang sangat toleran, sebagaimana tertuang dalam pasal 15, 16, pasal 25, pasal 40, dan pasal 47 yang tidak berbanding dengan perilaku perpolitikan sebelumnya.

3. Status Piagam Madinah

Status piagam ini juga harus penulis tegaskan bahwa ia merupakan fakta yang sahih meskipun ada keberatan dari Muhammad Nashiruddin Al-Albani mengingat dukungan validasi dari berbagai pakar hadits dan ilmu kenegaraan. Para peneliti hadits seperti Imam Bukhari dan Muslim mencantumkan traktat tersebut dalam kitab sahih mereka. Para peneliti Barat seperti Montgomery Watt dan koleganya menyatakan bahwa piagam dibuat pada tahun pertama hijriyah sebelum Perang Badar,[226] yang artinya ia memercayai keautentikannya. Mengenai keberadaan tiga suku Yahudi yang tidak tercantum dalam perjanjian yang terekam sampai kepada kita dari sejumlah suku Yahudi yang ada, yaitu Yahudi Banu An-Najjar,[227] Yahudi Banu al-Haris,[228] Yahudi Banu Sa'dat,[229] Yahudi Banu Jusyam,[230]

---

[225] Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina*, (Yogyakarta: 2004), hlm.173.

[226] Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, (London: Oxford University Press, 1954); J. Suyuthi Pulungan, *Ibid.,* hlm. 88. Pulungan menolak argumen Hubert Grimne yang menetapkan Piagam dibuat pada tahun dua setelah perang Badar dengan mendasarkan pada Piagam pasal 23 dan 36 yang mengakui posisi kepemimpinan Nabi saw. secara umum.

[227] Ps.25.

[228] Ps. 27.

[229] Ps. 28.

[230] Ps. 29.

Yahudi Banu Aus,[231] Yahudi Banu Tsa'labat,[232] Jafnat keluarga Banu Tsa'labat,[233] Yahudi Banu Tsuwaibat,[234] Mawali Bani Tsa'labat[235] dan orang-orang dekat kaum Yahudi,[236] J. Suyuthi Pulungan menyatakan bahwa salah satu sebabnya kemungkinannya adalah karena pengkhianatan mereka terhadap negara. Mereka itu adalah pengkhianatan Bani Qauniqa tahun kedua hijriyah seusai Perang Badar, Bani Nadhir tahun keempat hijriyah, dan Banu Quraidhah tahun kelima hijriyah. Suyuthi melanjutkan bahwa mereka yang berkhianat kemudian diusir dan dihancurkan tentaranya, dan kemudian dihapuskan dari Piagam negara Islam Madinah.[237]

Adapun struktur hukum dalam nomokrasi Madinah adalah seperti yang dinyatakan oleh Fauzi al-Muhtad;

> Dari berbagai ketentuan hukum dalam pasal-pasal Piagam Madinah dapat dikembalikan kepada empat macam hukum, yaitu (1) hukum Allah, (2) as-sunnah dan hukum siasat, (3) hukum adat; dan (4) hukum perjanjian. Dua hukum yang disebut pertama, berada dalam kedudukan lebih tinggi dari dua hukum lainnya. Dan ketentuan hukum ini dapat dipahami dari ungkapan, "Apabila kamu berselisih tentang sesuatu, penyelesaiannya menurut (ketentuan) Allah *'azza wa jalla* dan [keputusan] Muhammad Saw. (Piagam Madinah pasal 23 dan pasal 42). Perjenjangan hukum ini, nomer (1) ibarat pohon, nomer (2) ibarat cabang, nomer (3) ibarat anak cabang, dan nomer (4) ibarat ranting.[238]

Dalam hal ini penulis agak sedikit berbeda dengan pernyataan Fauzi yang terkesan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah sebagai batang hukum dan selainnya sebagai cabang dan ranting. Permisalan ini menjadikan seolah Al-Qur'an dan Sunnah telah menjadi rujukan langsung dari peristiwa kenegaraan Madinah era Nabi. Betul Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber hukum yang lebih tinggi dari yang lain. Akan tetapi, penulis berpendapat bahwa Al-Qur'an dan Sunnah sebagai referensi Nabi dalam

---

[231] Ps. 30.

[232] Ps. 31.

[233] Ps. 32.

[234] Ps.33.

[235] Ps. 34.

[236] Ps. 35; Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan* ..., hlm. 166.

[237] *Ibid.,* hlm. 91.

[238] Fauzi, al-Muhtad, stiskebumen.ac.id/downloads/almadani3-fauzi.pdf, diakses 5/9/2014.

menetapkan hukum menurut spesifikasi umatnya melalui Piagam Madinah (*the Constitution of the State*), baik sebagai legitimator maupun kontributor.[239] Jadi sifatnya tidak langsung, karena yang bisa langsung adalah teks yang telah ditandatangani bersama.

Inilah piagam negara pertama di dunia yang mengakomodasi berbagai perbedaan (pluraritas), tak ubahnya negara-negara kontemporer dengan berbagai filosofinya. Ada yang *E Pluribus Unum* (*one out of many*) seperti Amerika Serikat, Bhinneka Tunggal Ika (berbeda-beda menjadi satu) seperti Indonesia, dan lain-lain.

Pada periode Makkah banyak ahli yang menegasikan cita-cita Nabi untuk mendirikan sebuah negara. Akan tetapi, sebagaimana penulis sebutkan di atas, Nabi sebagai seorang manusia bercita luhur dan meminjam istilah dari Hugo de Groot (1538-1645) sebagai makhluk bermasyarakat (*appetites societatis*) pasti memiliki hasrat kuasa yang cukup kuat. Sebagai seorang manusia, para nabi dan rasul tak terkecuali Nabi Muhammad Saw. dan kaum muslimin tentu memiliki insting berkuasa sebagaimana manusia lain. Beliau mengakui sendiri bahwa dirinya adalah seorang manusia biasa.[240] Memang beliau menolak untuk diajak kompromi oleh kafir Makkah dengan tawaran politik untuk menjadi "raja".[241] Namun ketidakmauan itu penulis melihatnya sangat jelas karena kepemimpinan yang ditawarkan kepada beliau adalah kepemimpinan ala jahiliyah.

Dalam situasi awal, yaitu periode Makkah Al-Qur'an tentu belum mewacanakan pembangunan sebuah negara meskipun langkah-langkah ke sana telah tampak nyata. Penulis tidak sepaham dengan para pakar yang mengatakan Nabi telah mencanangkan pembangunan negara di Makkah. Karena beliau lebih fokus pada revolusi aqidah (*saurat al-'aqidah*) dan reformasi sosial (*al-islah al-ijtima'iyyah*), daripada pembangunan negara (*bina' ad-daulah*). Artinya, keinginan Nabi dalam hal kekuasaan sebagai

---

[239] Muhammad Marmaduke Pickthal, *The Meaning of Glorius Koran* (New York: New American Library, 1953), hlm. xvii.

[240] QS. al-Kahfi [18]:110; Fushshilat [41]:6.

[241] Karen Amstrong, *Muhammad A Biography of The Prophet*, (London: WC2H, The Orion Publishing Group Ltd) hlm. 125; (One day, the Quraisy decided to try a new tack and they sent Utba ibn Rabi'a of Abd Shams to make a deal with Muhammad: if he promised to keep quiet they would give him anything he wanted: money, position – even the kingship.

insting manusia belum terekam dalam diktum yang diberikan oleh Allah SWT. dalam Al-Qur'an ayat Makiyyah.

Meskipun revolusi *'aqidah tauhidiyyah* secara logis sangat dekat dengan konsekuensi pemikiran integralistik seorang muslim, tak terkecuali kaitannya dengan politik kenegaraan, secara eksplisit belum ada ayat yang dapat dimaknai sebagai mengarah pada pembentukan sebuah negara. Penulis meyakni karena Nabi sebagai orang yang sangat genius dan terbimbing oleh wahyu keilahian, tidak akan gegabah mewacanakan diskursus pembentukan negara dalam situasi yang terjepit sebagaimana diungkapkan dalam berbagai sirah dan hadits Nabi.

Di sini penulis memperteguh statemen yang berbeda dengan sebagian pakar politik Islam yang bahkan mengeliminasi adanya ambisi politik bagi Nabi saw. untuk meraih sebuah kekuasaan dan mendirikan organisasi kekuasaan dalam bentuk negara. Bagi mereka, Nabi sangat suci untuk berurusan dengan politik, lantaran politik sering belepotan denganlumpur-lumpur kotor yang dipandang bisa menodai kerasulan dan kenabiannya, dan bahkan mempersempit makna universalitas Islamnya.

Lebih lanjut dapat dinyatakan bahwa meskipun setelah hijrah, Nabi mencapai keberhasilan yang spektakular baik secara politis maupun spiritual, menjadi pemimpin politik yang cerdas dan karismatik yang bukan saja mengubah Arab, melainkan juga sejarah dunia.[242] Meskipun demikian, penulis berkesimpulan bahwa kebijakan-kebijakannya tidak pernah lepas dari Piagam Madinah yang bersandarkan ayat-ayat Makiyyah yang inklusif, pluralis, dan moralis. Jadi bukan langsung kepada Al-Qur'an sebagaimana pendapat sebagian ahli. Dengan demikian, pada sisi lain dapat dipandang bahwa Al-Qur'an merupakan inspirator dan motivator lahirnya konsep negara bagi pembaca, khususnya yang memiliki kekuatan insting politik.

Lebih lanjut juga tidak ada fakta yang menunjukkan bahwa pengusiran sebagian kaum Yahudi karena pengkhianatan Nabi, justru sebaliknya. Begitupun tidak ada riwayat dari para ahli hadits maupun peneliti sejarah Nabi baik dari kalangan orientalis maupun dari kalangan

---

[242] *Ibid.,* hlm. 164; But after the hijra Muhammad became a spectacular success, politically as well as spiritually... Becausehe became a brilliant and charismatic political leader who not only transformed Arabia but changed the history of the world.

internal kaum muslimin yang menyatakan bahwa Nabi pernah menganiaya apalagi mengeksekusi mati atas kejahatan orang-orang munafik dan umat-umat agama lain yang tinggal di dalam kekuasaannya sampai akhir hayat beliau, kecuali orang Yahudi yang menjegal eksistensi negara seperti Ka'ab Bin Al-Asyraf. Padahal kalau menilik kejahatan orang munafik, sangat wajar kalau setidaknya mereka mendapat hukuman yang setimpal.

F. Karakteristik Negara Genuine Era Nabi saw

1. Negara *Genuine* dengan Piagam Madinah

Sebagaimana diuraikan di atas, negara Madinah yang secara konsisten menjalankan Piagam Madinah oleh umat Islam dipandang sebagai sunnah *fi'liyyah*, karenanya tidak dikategorikan sebagai tradisi ataupun produk *elite reason*, karena diyakini sebagai negara *Genuine* dengan segala perangkat yang ada waktu itu merupakan produk nalar Nabi saw. yang merujuk pada ayat-ayat Makkiyyah.

Meskipun tidak terjadi kesepakatan dalam memberikan nomenklatur bentuk negara Madinah dari pakar politik baik *insider* maupun *outsider*, bahkan ada yang menyebut pemerintahan tanpa negara, akan tetapi tidak ada pakar yang memandang sebagai negara despotis-diktatoristik. Nomenklatur simpel tetapi bermakna yang banyak disebut adalah Negara Madinah. Era Nabi Saw. secara *genuine aqiqiyyah* dan sering dijadikan prototipe negara sebelum adanya konsep negara Islam. Implementasi dari Piagam Madinah yang mendapatkan payung Al-Qur'an dan Sunnah banyak yang memberikan nomenklatur sebagai Negara Madinah, yang meskipun aparaturnya semua muslim, pluralitas warganya tidak terganggu. Mereka tetap mendapatkan keadilan dan kesetaraan karena semua komponen dan pilar negara mengacu pada kesepakatan dengan berbagai suku yang ada.

Nomenklatur Dar al-Islam baru banyak dikenal pada abad ketiga hijriyah dari para mujtahidin. Saat itu yang berlaku adalah nilai-nilai substantif Islam seperti *'adalah*, *hurriyyah, musawah* (kesetaraan), *musyawarah* dan *mas'uliyyah* (akuntabilitas, seperti ungkapan Robert N. Bellah).[243]

---

[243] Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Tradisionalist* (World Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1991), hlm. 151.

Negara Madinah merupakan model ideal negara hukum lantaran dibangun di atas perjanjian masyarakat yang setara, berdasarkan perjanjian Aqabah I dan II, serta disahkannya Madinah Charter,[244] atau Konstitusi Madinah (622 M.).[245] Fakta empiris menunjukkan bahwa Nabi Muhammad diangkat jadi kepala negara dilakukan secara perwakilan oleh beberapa suku yang ada di Madinah, baik muslim atau non-muslim.

Bai'at Aqabah II juga merupakan bukti historis bahwa sejak saat itu Nabi telah menerapkan sistem politik yang mirip meskipun tidak sama persis dengan demokrasi saat ini.[246] Pemerintahan Nabi dan Khulafa' Rasyidin bila dipandang dengan kacamata demokrasi justru lebih demokratis daripada pemerintahan pasca periode mereka. Argumentasinya khusus untuk pemerintahan Nabi, karena beliau mendapatkan kekuasaan politiknya bukan lewat kenabiannya, melainkan lewat kesepakatan kontraktual. Yang lebih meyakinkan adalah ditandatanginya Piagam Madinah dengan perwakilan semua elemen masyarakat Madinah.[247]

Sebagai negara baru dan pertama dalam Islam (semacam eksperimen), secara logika sosial-politik, Madinah sebagian atau keseluruhan dari kekuasaannya yang tidak dipercayakan kepada orang non-

---

[244] Anis Thaha, *Tren Pluralisme Agama; Tinjauan Kritis*, (Depok: Kelompok GIP, 2005), hlm. 182.

[245] Ibrahim, "Sistem Pengawasan Konstitusional Antara Kekuasaan Legislatif dan Eksekutif dalam Pembaharuan Undang-Undang Dasar 1945." *Disertasi*, Program Pasca Sarjana Universitas Padjadjaran, Bandung, 2003, hlm. 68.

[246] Motto demokrasi yang berbunyi *Fox Populi Fox Dei* yang dipandang berlebihan oleh sementara ahli sebenarnya tidak perlu dikhawatirkan dalam masyarakat muslim ketika umat Islam dapat mengamalkan asar yang menyatakan bahwa apa yang dipandang baik oleh orang- orang Islam maka baik pula di hadapan Allah, dan sebaliknya (Asar dari Abdullah Bin Mas'ud, Riwayat ImamAhmad dalam Al-Musnad Jilid 1, hlm. 378 dll, menurut Ibnu Qudamah dalam Raudatun Nadir dan Syarahnya Jilid 1, hlm. 329 yang dimaksud adalah Ijma' para ulama atau para ahli, bukan sembarang pendapat). Jadi ketika kaum muslimin menggunakan nalar agamanya sesuai dengan insting kemanusiaannya, tidak mungkin mereka akan bersepakat untuk tidak bertuhan misalnya yang dalam demokrasi juga dianggap suara Tuhan. Atau menghalalkan konsep negara ateis jika mereka bersepakat menghalalkannya karena suara penghalalan adalah suara Tuhan atas nama suara rakyat. Atau mau *Fox Populi Fox Dei*-pun tidak masalah karena Nabi menjamin umatnya tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Imam Muslim melansir hadis sahih yang menyatakan bahwa akan senantiasa ada sebagian umat yang menyuarakan kebenaran. Artinya dalam kelompok *Fox Populi Fox Dei*-sekalipun akan ada orang yang menyerukan kebenaran. Akan ada satu kelompok dari umatku yang senantiasa meraih kemenangan di atas kebenaran, orang-orang yang mengabaikan mereka tidak akan mampu menjegalnya sampai datangnya keputusan Allah sementara keadaan mereka tetap eksis seperti itu (HR. Muslim No 3544; Tirmizi, No 155).

Muslim adalah hal yang wajar. Semuanya masih serba diperhitungkan untung-ruginya, sebab dan akibatnya. Di samping itu banyak kasus kenegaraan yang dilegitimasi oleh ayat Madaniyyah yang tafsili, yang pemberlakuannya bisa mengalami penundaan, atau *mutawaqquf 'alaih* bagi negara-negara, baik sebelum maupun setelah akhir hayat Nabi dan berhentinya wahyu. Hal ini akan banyak memengaruhi corak konsep negara dalam tradisi Islam.

Dalam hal keberagamaan, kebebasan beragama itu tampak pula dalam pertemuan tiga agama di Madinah, yaitu Islam, Yahudi, dan Nasrani. Pertemuan yang tidak membawa ke kesatuan agama.[248] Anis Malik Thoha tidak sepakat menggunakan istilah *ta'addudiyyah* (pluralisme) terhadap pluralitas keberagamaan zaman Nabi yang katanya sama sekali tidak ada akar sejarahnya dalam fiqh Islam, meskipun masalah pluralitas agama dalam Al-Qur'an telah banyak dijelaskan.[249] Akan tetapi menurut penulis, ketika pluralitas tidak berjalan sesuai dengan arahan Al-Qur'an karena fanatisme seseorang, kelompok, partai atau negara, maka pluralisme pada situasi tertentu bisa menjadi pendorong kembalinya pluralitas ke dalam rel agama yang sebenarnya.

Dari perspektif filsafat hukum, tujuan berdirinya Negara Madinah tampak sekali berkorelasi dengan tujuan hukum Islam, yaitu untuk menjaga lima hal, yakni agama (kebebasan beragama), akal (kebebasan berpendapat), jiwa (kebebasan hidup), keturunan (kebebasan berkeluarga dan beranak pinak) dan harta (kebebasan bekerja) dan pembagian atas kategori daruriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat.[250]

Dalam perjalanan gaya kepemimpinan politiknya yang sangat cerdas itu, penulis merenungkan bahwa Rasulullah Saw. sering memberikan apresiasinya dengan gelar kepada sahabatnya yang berjasa seperti sebutan Muhajirin, Ansar, As-Siddiq, Al-Faruq, Zunnurain, Asaddullah, Saifullah

---

[247] Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik; Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syari'an dan HAM, Fundamentalisme, dan Anti Korupsi*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), hlm. 112.

[248] W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina,* (London: Oxford University Press,1953), hlm. 66.

[249] Anis Malik Thaha, *Tren Pluralisme Agama...,* hlm. 182.

[250] As-Syatiby, *Al-Muwafaqat,* (Beirut: Dar al-Makrifah, 1979), Jilid 2, hlm.8-12.

dan seterusnya. Bahkan Abu Sufyan dan keluarga besarnya yang *notebene* bekas musuh bebuyutan Bani Hasyim, mendapat perlakuan istimewa ketika Makkah ditaklukkan. Menurut pendapat penulis, gaya dan cara ini bisa jadi berujung pada muara yang berbeda. Bagi yang kuat menyandangnya, akan menjadi modal taqarub kepada Allah SWT, akan tetapi secara politis, bisa digunakan oleh pemiliknya atau orang yang berkepentingan politik untuk menjadi instrumen bagi kepentingannya dan berfungsi menjadi semacam modal politik. Friksi-friksi pemikiran dan kepentingan pribadi maupun kelompok yang berpotensi memasuki friksi politik senyatanya sudah ada. Aisyah sebagai istri Nabi yang masih berusia muda, tidak semulus hatinya ketika menghadapi Fatimah istri Ali Bin Abi Thalib yang juga anak Baginda Rasul bersama Siti Khadijah. Paristiwa *hadits al-ifki* yang memojokkan Siti Aisyah, tak pelak ada getah yang mengenai Ali Bin Abi Thalib yang diduga sumbernya dari Misytah,[251] pelayan Abu Bakar As-Siddiq sendiri. Demikian juga kepandaian administrasi dan kepemimpinan keluarga Mu'awiyah bin Abi Sufyan dari Bani Umayah yang dengan sangat bijak oleh Rasul dimanfaatkan dalam administrasi negara, telah ada bibit ketidaksenangan dari sebagian sahabat beliau. Di sinilah bibit-bibit faksional telah dimulai. Namun. atas kebijakan Nabi, semua itu teredam tanpa sempat mencuat sampai beliau wafat. Di sisi lain Rasul juga menerapkan sangsi tegas kepada pelanggar Piagam Madinah baik dari kalangan muslim seperti Bani Qutaibah maupun Yahudi Banu Quraidah dan lain sebagainya.[252]

2. Bentuk Negara *Genuine*

Para pemikir kenegaraan pada era *elite reason* tidak begitu banyak berbeda pendapat dalam menamakan bentuk negara genuine zaman Nabi.[253]

---

[251] QS. An-Nur [24]: 11.

[252] Akhmad Sahal, "Taat Konstitusi sebagai Wajib Syar'i...," hlm. 7.

[253] Kalau dilihat dengan kacamata kontemporer, bentuk negara diidentifikasi dengan hubungan vertikal pusat dengan daerah seperti negara kesatuan, federasi, konfederasi dan pesemakmuran. Adapun bentuk pemerintahannya, diidentifaksi sebagai hubungan horizontal antara legislatif dengan eksekutif, seperti monarki, tirani, aristokrasi, oligarki, demokrasi, mobokrasi, plutokrasi dll. Ada pula yang membagi bentuk negara hanya dalam dua varian, yaitu Monarchi baik absolute maupun konstitusional dan republik.Sepanjang sejarah pemikiran politik Islam masa klasik, para mujtahidin dan penerusnya selalu menggunakan istilah ke-khilafah-an sebagai bentuk Negara, suatu bentuk yang unik dan memiliki karakteristik tersendiri. Pada umumnya mereka membedakan antara ke-khilafah-an dan sistem kerajaan meskipun ada yang memandang lebih condong pada kerajaan..

Era Nabi jelas memiliki bentuk yang unik karena tindakan kenegaraan beliau disandarkan pada Piagam Madinah yang berpayung wahyu Allah, ijtihad Nabi, dan musyawarah dengan para sahabat. Meminjam ungkapan Ira M. Lapidus, era ini, era keemasan pertama ketika Nabi Muhammad berhasil menyatukan berbagai macam suku, fraksi, dan keluarga ke dalam masyarakat yang satu. Nabi berfungsi baik sebagai pemimpin politik dan ekonomi dan sekaligus sebagai contoh dalam hal moral kebenaran.[254]

Karakteristik negara yang ada waktu itu, pemerintahan Nabi memiliki sifat-sifat: 1) konstitusional dengan Piagam Madinah. 2) bertumpu pada syura. 3) keleluasaan terhadap masing-masing komunitas untuk mengatur sesuai dengan kaidah sosial yang sudah berjalan sejak lama selama tidak bertentangan dengan kesepakatan Piagam Madinah. 4) mendahulukan kepentingan umum dan kesejahteraan bersama. 5) saling membantu menegakkan dan membela negara. 6) silang sengketa antarkomunitas dikembalikan kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul-Nya.

Kemudian, pada fase *elite reason* para ahli menamakan negara genuine zaman Nabi dengan *Dar al-Islam* (Para Mujtahidin), Negara Utama (filosof Al-Farabi) dan Daulah Islamiyyah (Al-Mawardi). Dari paparan di atas dan mengingat sifat-sifat negara Madinah tersebut, penulis lebih sepakat dengan para pakar yang memandang negara itu sebagai negara republik nomokrasi federatif yang berbasis syura, atau setidaknya negara republik nomokrasi kesatuan dengan otonomi luas berbasis syura.

Memang, sebagaimana nanti disebutkan, berbagai pakar pada era *public reason* memberikan nomenklatur yang variatif. Abdel Wahab el-Effendi menyebut periode Nabi sebagai pemerintahan tanpa negara. Ayubi mengutip Eisenstadt menyebut bukanlah negara nyata dalam makna modern karena mereka secara eksternal merupakan penakluk wilayah lain dan secara internal merupakan kerajaan sebagaimana negara kuno dan abad pertengahan yang berbeda dengan negara modern.[255] Khalil Abdul Karim menamakan dengan istilah dengan hegemoni Quraisy.

---

[254] Ira M. Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", *Annals of theAmerican Academy of Political and Social Science*, Vol. 524. Political Islam, (Nov. 1992), hlm. 13.

[255] Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion...*, hlm. 5.

Kendati demikian penulis berpendapat bahwa penamaan era Nabi sebagai "Negara Madinah" lebih didukung oleh para ulama maupun mayoritas para ahli, baik dari Timur maupun Barat. Hal tersebut karena telah terpenuhinya syarat-syarat sebagai negara. Adapun embrio dan prosesnya bisa jadi seperti apa yang dinyatakan Ayubi dan lainnya.

3. *Fathu Makkah* sebagai *Starting Point* Perluasan Islam

Menurut Ahmad Ibrahim as-Syarif, pasca fathu Makkah, impaknya luas sekali. Dari dimensi agama, ada revitalisasi akidah tauhid di Makkah, dan dari dimensi politik konsep negara, terjadinya unifikasi seluruh Jazirah Arab.[256] Namun setelah Nabi wafat, ketika suasana psikologis dan kepentingan politik mulai berbicara dari sebagian sahabat, lahir fraksi-fraksi sesuai dengan situasi politik saat itu. Untungnya situasi itu masih dilambari oleh kekuatan iman dan Islam yang masih bisa mengendalikan potensi yang memercikkan bara, di samping tampilnya Abu Bakar yang cukup kharismatik. Walaupun Abu Bakar dari suku Bani Taym dan Umar dari suku Bani Adi, keduanya tidak pernah terlihat sebagai mewakili kepentingan sukunya. Kebijakan politik dan konsep negara yang diimplementasikan mereka dilihat sebagai cerminan nilai-nilai Islam untuk kepentingan masyarakat Islam kebanyakan. Berbeda dengan mereka, kebijakan politik dan konsep negara yang dilaksanakan Usman lebih kelihatan representasi Bani Umayyah.[257]

Fathu Makkah dari perspektif politik merupakan momentum yang sangat berharga. Keluarga Bani Umayah pimpinan Abu Sofyan tumbang dan bertekuk lutut di hadapan Nabi Muhammad dari Bani Hasyim. Sebagaimana penulis sebutkan di muka, kedua klan ini selama zaman Jahiliyah adalah musuh bebuyutan. Apakah bara api permusuhan ini sudah padam di Fathu Makkah? Di satu sisi dapat dibilang suku Quraisy sudah menyatu kembali dan meskipun tidak menutup kemungkinan terjadinya rekonsiliasi hanya di permukaan. Karena dengan sangat lihai momen penghargaan Rasul kepada Abu Sofyan dan klannya digunakan sebagai alat kekuaan baginya di depan nanti.

---

[256] Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Daulah ar-Rasul li al-Madinah*, (Kuwait: Dar al-Bayan, 1972), hlm. 281-284.

[257] Fuad Jabali, "Khilafah Antara Suku dan Agama" dalam Komaruddin Hidayat (ed.), *Kontroversi Khilafah*, (Bandung, Mizan, 2014), hlm. 31.

Nabi Muhammad Saw. juga sudah sempurna sebagai penguasa negara yang mencakup kota Makah yang sebelumnya menjadi ikon dunia saat itu berada di tangan kaum kuffar dan sekitarnya. Ini artinya bahwa Nabi telah menguasai keadaan hampir semua Jazirah Arab secara damai. Tahun setelah Fathu Makkah disebut para sejarawan sebagai tahun *wufud* (delegasi-delegasi), yang oleh Khalil Abdul Karim disebut dengan Hegemoni Quraisy. Di antara yang paling mengherankan dalam pemerintahan Nabi Saw. adalah minimnya korban-korban peperangan dari perintah *qital* dan jihad. Dalam 7 peperangan besar, kaum muslimin kehilangan 136 prajurit dan musuh 286 prajurit. Dalam pertempuran kecil pihak muslim kehilangan 119 prajurit dan musuh 473 prajurit. Total kedua belah pihak adalah 1014 (255 Muslim dan 759 musuh).[258]

Di sinilah perbedaannya dengan perang setelah beliau wafat sampai hari ini. Penulis melihat banyak para jenderal yang menarget kematian musuh sebanyak-banyaknya. Terbukti bahwa demi target operasinya, kaum sipil yang tidak berdosa pun turut menjadi korban peperangan. Belum lagi kalau diingat pengeboman di Hiroshima dan Nagasaki.[259]

Selanjutnya dari momentum Fathu Makah-lah, *futuhat* baik dalam arti perang maupun cara damai, berikutnya terus bergerak tidak terhenti kecuali setelah memakan waktu hampir sepuluh abad yang pengaruhnya memanjang dari Maroko sampai Meraoke. Dari Spanyol sampai Cuba di benua Amerika sebagaimana penulis jelaskan secara ringkas di belakang. Di sisi lain Ayubi mengutip Tacau menyebut sebagai pembangunan negara di ranah militer, perluasan wilayah, pengelolaan pemerintahan dan teknik administrasi –dalam hal ini mereka mungkin mendahului Eropa.[260]

Di sisi lain sebagaimana tersebut di atas, dalam Fathu Makkah terjadi friksi antara Muslim Lama dan Muslim Baru. Al-Jabiri menyatakan bahwa Fathu Makkah tidak menghasilkan muslim-muslim yang baik. Tidak sedikit di antara mereka orang-orang yang berislamnya lantaran terjepit

---

[258] Afzalur Rahman, *Nabi Muhammad sebagai Seorang Pemimpin Militer*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 47.

[259] Terjadinya Perang Dunia I dan Perang Dunia II termasuk pengeboman dengan korban warga sipil yang banyak di Hirosyima dan Nagasaki sebagai ironi demokrasi dan humanitas yang menjadi cibiran kaum radikal yang anti demokrasi.

[260] Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion...*, hlm. 5.

perpolitikan negara Madinah. Tampak pertentangan internal umat Islam yang paling parah dan membara sampai hari ini terjadi di antara *As-Sabiqun pra Fathu Makkah* (Ali Bin Abi Thalib, dkk.) dan *Al-Akhirun pasca Fathu Makkah* (Muawiyah Bin Abi Sufyan, dan keluarganya).

Situasi semacam inilah yang sebenarnya mewarnai perpolitikan Islam dan konsep negara hingga masa kontemporer, yang kendati tidak semua menyadarinya, tetapi sangat menyengat bau dari dapur awalnya. Rupanya bau menyengat semacam ini tidak pernah hilang dari hirupan hidung kita selama umat Islam tidak memiliki semangat untuk menjadikan Al-Qur'an terbebaskan dari kungkungan tafsir yang membelenggu dalam terma negara Islam eksklusif yang memandang mereka yang berbeda sebagai tidak Islami bahkan kafir.

Buah dari Fathu Makkah yang sangat luas secara teritori dan pengaruhnya, dapat tergulung habis oleh teriakan-teriakan Allahu Akbar tanpa makna sejati kecuali perlawanan dari semangat *self determinism* yang tanpa prasyarat elegan dan motif duniawi yang cukup kental. Betul bahwa motif ekonomi tidak lepas dari berdirinya negara Madinah. Akan tetapi, tidak sejahat yang digambarkan oleh Al-Aulaki, yang menyatakan bahwa Nabi telah mengalihkan profesi dagangnya menjadi sekadar pencari ganimah, jizyah dan sejenisnya yang berbeda dengan sifatnya yang menjadi *uswah hasanah*. Kekuatan magis dari materi saat itu dikalahkan oleh orientasi hasrat surgawi yang menjadikan sebagian besar para sahabat mencari kematian tanpa harus meraih materi dunia yang fana. Tidak mustahil di antara mereka ada yang sangat duniawi, sebagaimana peristiwa Fathu Makkah yang mengakomodasi sahabat-sahabat yang mungkin keislamannya belum seikhlas yang lain. Ini pula yang kemudian keberlanjutan Futuhat diwarnai oleh metamorfosis khilafah menjadi kerajaan yang potensial untuk menjadi despotis dan arogan.

4. Futuhat Pasca Metamorfosa Kekhalifahan Menjadi Kerajaan

Konsep negara yang terjadi dalam perkembangan futuhat, banyak hal yang harus dicatat bahwa melebarnya kekuasaan Islam ke dunia Barat dan Timur ternyata dalam bentuk kerajaan berlabel kekhalifahan. Terma kerajaan yang menggenangi dunia Barat dan Timur pernah dinyatakan

oleh Rasulullah saw. dengan kata-kata "Kerajaan Umatku",[261] bukan "Kekhilafahan Umatku". Dalam hal ini penulis bertanya terhadap diri sendiri, apakah bedanya ekspansi ke negara luar, timur dan barat dikaitkan dengan terma kerajaan dan bukan kekhilafahan atau terma lain. Apakah negara kerajaan berarti negara yang sudah terlepas dari substansi keislaman. Hal ini barangkali penting untuk diteliti oleh mereka yang memiliki kepedulian terhadapnya.

Konsep negara yang dipakai saat itu adalah negara monarkhi yang tidak berkonstitusi secara formal, selain mengklaim berhukum Islam tanpa kejelasan mekanisme dan prosedurnya. Inilah yang membuat arti futuhat yang sebenarnya berkonotasi mencerahkan berubah menjadi hegemoni. Kemudian respons Barat maupun Timur terhadap kehadiran mereka menjadi bumerang bagi kehidupan Islam di kemudian hari. Sebagai contoh kita ambil perbandingan Islam di Indonesia yang hadir dengan cara-cara dakwah kultural dengan kawasan Asia Selatan seperti Pakistan dan Afganistan yang hadir dengan peperangan. Islam di Indonesia lebih bernuansa damai dan mengumbar senyum daripada kawasan lain di Asia Selatan yang lebih menampakkan Islam keras dan berwajah muram, di samping faktor lain yang ikut memengaruhinya.

G. Problem Perujukan Konsep Negara dengan Al-Qur'an dan Sunnah

1. Problem Perujukan Perpolitikan terhadap Al-Qur'an

Posisi Al-Qur'an sebagai sandaran atau rujukan seluruh tradisi konsep negara adalah sesuatu yang logis, meskipun tidak selalu makna zahir yang digunakan. Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa ia menjelaskan segala sesuatu.[262] Dalam tafsirnya, Imam Ibn Katsir mengutip 'Abdullah Ibn Mas'ud yang menyatakan, "Sungguh Dia (Allah) telah menjelaskan untuk kita semua ilmu dan semua hal."[263] Senada dengan itu, Abu Bakar al-Jazairiy menegaskan bahwa penggalan ayat yang berbunyi *tibyanan li kulli syay'in* mengandung arti "menjelaskan semua hal yang diperlukan oleh

---

[261] HR. Muslim, no: 7440, *Sahih...*, Jilid 8, hlm. 171.

[262] QS. An-Nahl [16]: 89; Al-An'am [6]: 38.

[263] Ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Kasir...*, Jilid 4, hlm. 594.

umat." Bukankah masalah kemasyarakatan dan kenegaraan terbukti menjadi kebutuhan umat dari dulu sampai sekarang? Ayat ini menyatakan pula bahwa Al-Qur'an merupakan hudan, rahmat dan pangkal kebahagiaan hidup bagi umat.[264]

Pada ayat lain dijelaskan bahwa setiap muslim hendaklah menjadikan Islam sebagai ikatan dalam seluruh kehidupannya (*kaffah*).[265] Imam al-Raziy dalam tafsir *Mafatih al-Gaib*-nya menjelaskan kalimat *udkhulu fi as-silmi kaffah* sebagai masuklah ke dalam aturan-aturan syariat Islam secara menyeluruh, dan jangan berpedoman terhadap sesuatu pun dari hukum-hukum Taurat secara akidah maupun amaliah, karena syariatnya sudah dihapus.[266]

Para ulama konservatif pada umumnya menafsirkan bahwa yang dimaksud kaffah dalam penyelenggaraan negara adalah dengan konsep kekhalifahan, meskipun prototipe kekhalifahan yang dimaksud juga tidak jelas. Seperti contoh Abdul Aziz Bin Baz yang menganggap bahwa Kerajaan Saudi Arabia yang monarkhis itu juga sudah tercakup dalam penyelanggaraan negara yang Islam(i) terbukti tidak pernah ada koreksi konsep negara Kerajaan Saudi sampai hari ini. Sementara penulis sendiri sepakat dengan Muhammad Asad (Leopoldo Weiss) yang tidak sepakat terhadap bentuk negara kerajaan dan beliau memandangnya sebagai tidak islam(i). Atau sepertiYusuf Al-Qaradhawi Al-Ikhwani yang menyatakan bahwa terma Al-Islam dalam Al-Qur'an lebih luas dari kata ad-din. Karena Islam sesuai dengan Al-Qur'an maupun hadits, berkaitan dengan agama dan dunia, akidah dan syariah, ibadah dan muamalah, dakwah dan negara, serta akhlak dan kekuatan,[267] akan tetapi dalam tataran politik praktis beliau membolehkan pembuatan partai-partai Islam yang sesuai dengan lingkungan negara masing-masing sebagai instrumen menuju sasaran akhir yang berupa kekhalifahan mondial. Menurut penulis hal ini bersifat ambigu. Di satu sisi tetap mendambakan daulah Islamiyyah 'ammah, di

---

[264] Abu Bakar al-Jazairiy, *Aysar at-Tafasir*, Jilid 2, hlm. 84 (Maktabah Syamilah.

[265] QS. al-Baqarah [2]: 208

[266] أي في شرائع الإسلام كافة، ولا يتمسكوا بشيء من أحكام التوراة اعتقادا له وعملاً به، لأنها صارت منسوخًا

[267] Yusuf Al-Qaradawi, *Ad-Din wa as-Siyasah*, terj. Khairul Amru Harahap, Lc, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008), hlm. 18.

sisi lain membolehkan partai-partai senapas Ikhwan di seluruh dunia hidup di dalam demokrasi negara di mana mereka berada, seperti Partai Keadilan di Turki, Mesir, Indonesia, dan lainnya. Kalau masuknya mereka hanya sebagai langkah pertama untuk bisa eksis sementara tujuan dan niat dalam hatinya tetap mendambakan khilafah 'ammah, berarti mereka telah menjalankan politik musang berbulu ayam yang tidak terbuka terhadap konstitusi negaranya dengan komunitas lain yang berbeda pandangan partainya.

Penuturan tersebut dalam kacamata penulis menjadi masalah karena tafsir yang rigid keberadaan kekhalifahan tunggal sebagai arah akhir perpolitikannya. Apakah hal tersebut tidak problematik? Perjuangan mereka di tempat kelahirannya, Mesir era Mursi, bisa menjadi cerminan.

Sebagai pelopor dalam *Fiqh Aqaliyyat*, Yusuf Al-Qardawi sangat paham implikasi yang bakal terjadi dengan target yang ditawarkan oleh ideologi partainya, kekhalifahan mondial. Siapa yang bertanggung jawab akibat konsep ini atas kesengsaraan keluarga, bangsa, dan kemanusiaan yang lahir setelah Al-Qur'an menyatakan terutusnya Nabi sebagai rahmat bagi alam semesta? Betul kematian syahid adalah sesuatu yang banyak diharapkan muslim seperti slogan Ikhwan. Akan tetapi, kematian yang telah mengukir maraknya beragama pada masyarakat dunia dengan cara damai dan menghasilkan kemakmuran dan peradaban adalah sesuatu yang indah dan benar di mata agama.

Dalam penafsiran para reformis seperti Muhammad Syahrur, merekomendasikan agar menjadikan Al-Qur'an seolah Nabi Muhammad baru meninggal kemarin dan memberikan Al-Qur'an.[268] Artinya dibebaskan dari berbagai bias yang menyelimutinya. Kita tidak boleh terkungkung oleh penafsiran klasik yang boleh jadi telah tidak relevan dengan kondisi zaman.

Sejak zaman klasik As-Suyuthi menggambarkan bahwa Al-Qur'an sebagai "sesuatu yang luar biasa *amrun khariqun li al-'adati*, Al-Qur'an selalu menampakkan tantangan dan kemenangan dalam percaturan, baik secara substansial maupun rasional.[269] Demikianlah usaha keras As-

---

[268] Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali li at-Tiba' wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990), hlm. 44.

[269] Jalaluddin As-Suyuti, *Al-'Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2004), hlm. 303.

Suyuthi dan kawan kawannya dalam memaparkan tentang kemukjizatan Al-Qur'an dengan sangat piawai dan menawan, akan tetapi setelah kejatuhan umat pada abad ke-18 lalu sampai hari ini, belum dapat mengangkat umat ini ke dalam visi Islam *Khaira Ummah*[270] yang berbasis *baldah tayyibah wa Rabbun Ghafur*,[271] *ummatan wasatan*[272] dan *istikhlaf*[273] di tengah-tengah percaturan dunia kontemporer, khususnya bila diukur dengan standar duniawi tentang kualitas manusia abad ini menurut PBB, yaitu tingkat pendidikan (sains dan teknologi), *income* per kapita dan usia harapan hidup (*life expectance*). Dari tiga indikator tersebut, kebanyakan umat Islam masih tertinggal jauh. Demikian pula bila diukur dengan indeks-indeks yang lain seperti indeks persepsi korupsi, kebahagiaan, keamanan, indeks negara Islam(i), indeks negara baik dan lain-lain. Itulah yang diharapkan oleh Yudhie M. Haryono, bahwa Al-Qur'an mengajarkan, "percaya diri, (*self confidence*), *debatable*, argumentatif, terbuka untuk dikritik, taktik strategis dalam berbicara, evolutif gradual dalam mencapai cita-cita dan dakwah, dan yang terakhir menghabisi lawan dengan akal lewat landasan epistemologis dengan tuntas."[274]

Konsep negara yang berjalan selama ini, entah itu kaum islamis di Saudi, kaum sekularis di Turki yang sekarang lagi bermimikri, belum bisa menjadi obat penawar yang andal. Maka wajar Syahrur menyatakan bahwa problem politik Islam bukan pada harus islamis atau sekularis, karena keduanya telah gagal diterapkan di dunia Islam. Masalahnya pada seberapa jauh demokrasi berjalan di negara-negara muslim.

Maka penulis menegaskan bahwa apabila soal konsep kenegaraan dikembalikan dengan penafsiran Al-Qur'an seperti zaman dahulu dengan karakteristik kekhilafahan tunggal, masa jabatan tak dibatasi, kewenangan kepala negara tidak dibatasi, mekanisme estafet yang berubah-ubah tanpa kesepahaman dan keterlibatan mayoritas rakyat, wakil rakyat yang tidak dipilih oleh rakyat, mekanisme kontrol dan oposisi sewenangnya yang mengandalkan pribadi berwatak baik dan pemberani, kebijakan moneter

---

[270] QS. Ali Imran [3]: 110.

[271] QS. Saba' [34]: 15.

[272] QS. Al-Baqarah [2]: 143.

[273] QS. An-Nur [24]: 55.

[274] Yudhie M. Haryono, *Bahasa Politik Al-Qur'an...*, hlm. 306.

dan fiskal yang tidak direncanakan dengan melibatkan dan kontrol dari rakyat, dengan dalih tidak boleh menggunakan bid'ah demokrasi, maka akan terjadi apa yang dinamakan Ziombisasi konsep negara. Bukan hanya menakutkan, melainkan jauh dari aspek rasionalitas masyarakat kontemporer dan lebih utopis daripada utopi demokrasi ideal.

Dapat dinyatakan bahwa demokrasi sempurna itu utopis, dan lebih utopis lagi kalau kita ingin mengembalikan keadaan sekarang seperti pada zaman khulafa' rasyidin meskipun mereka dikenal dengan salaf as-salih. Terma *salaf as-salih* dalam soal konsep negara ini sudah mengalami transformasi dengan *salaf as-salih* yang menggunakan kaidah *al-muhafazah bi al-qadim as-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah*.

Itulah pula sebabnya sekte dan partai yang menafsirkan Al-Qur'an dengan konsep negara yang rigid dan berorientasi klasik khususnya kekhalifahan mondial, kelompok yang mengusungnya tidak pernah mendapatkan tanah pijakan walaupun hanya sejengkal, selain tanah di dunia maya. Satu-satunya yang memiliki sejengkal tanah adalah kelompok ultra radikal yang tergabung dalam ISIS yang akhir-akhir ini semakin terdesak kecuali akibat efek balik radikalisme dan kekejamannya ataupun tidak didukung oleh mereka yang sama-sama mengusung negara kekahlifahan atau bahkan dianggap sesat oleh kelompok yang relatif memiliki bagian-bagian persamaan visi dan misi dengan mereka.

Sudah lazim diketahui bahwa konsep negara dalam pandangan aliran radikal-skriptual terbukti memiliki peluang yang sangat besar untuk menuduh sesat bahkan kafir terhadap kelompok di luar diri mereka sendiri. Anehnya kelompok luar tersebut tak lain dan tak bukan memiliki akar yang sama dalam konsep negara dengan kelompok yang mengafirkannya. Pengalaman kaum Khawarij zaman klasik ternyata menjelma pada kelompok radikal hari ini yang dilabeli Neo Khawarij.

Adapun penafsiran kaum liberal ternyata sering memerkosa ayat-ayat Al-Qur'an dalam mengusung ideologi partai atau golongannya oleh kaum fundamentalis-radikalis. Perlakuan terhadap ayat bagi sementara politisi yang didukung oleh sebagian ulama berjalan sampai era kontemporer. Sebagai contoh kecil yang ada di depan mata, di Indonesia, dan tidak menutup kemungkinan di dunia Islam lainnya, partai-partai zaman Orde Lama yang *contradictio in terminis* seperti Syarikat Islam Merah (Ateis).

Ketika Pemilu Orde Baru, orang yang berkampanye dengan mengutarakan ayat Al-Qur'an misalnya untuk kampanye partai berlambang bintang (ketika itu PPP) dengan menggunakan ayat, dengan bintang mereka mendapat petunjuk,[275] atau untuk menusuk gambar yang posisinya di tengah (ketika itu Golkar) dengan ayat wasatiyah,[276] atau ayat *Bai'at ar-Ridwan* yang menyatakan Allah meridlai umat Islam yang berbaiat kepada Nabi di bawah pohon, oleh jurkamnya dimaknai (baca: pohon beringin).[277] Kalau demikian, yang celaka partai berlambang sapi, karena dalam Al-Qur'an Allah memerintahkan agar menyembelih sapi, banteng (PDIP).[278]

Hal ini adalah pengalaman sepele yang pernah terjadi di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, akan tetapi berani berpolitik dengan mempermainkan ayat Al-Qur'an. Sehingga perlakuan ayat-ayat semacam itu meskipun sebenarnya salah dan kekanak-kanakan menjadi seakan wajar bahkan dianggap benar oleh sementara kalangan termasuk oleh sebagian kiainya.

Menurut penulis, jenis yang kedua masih lebih mudah diajak kompromi daripada jenis yang pertama, radikalisme. Pengalaman membuktikan bahwa jenis kedua lebih memiliki toleransi pada perbedaan ketimbang jenis pertama.

2. Problem Perujukan Perpolitikan terhadap Sunnah

Posisi hadits atau sunnah yang dijadikan rujukan konsep negara dalam tradisi Islam, menimbulkan banyak problem. Persoalan yang sering timbul adalah perdebatan tentang status kesahihan hadits, karena hadits tentang politik sangat banyak diwarnai hadits maudu'. Menurut catatan sejarah, pemalsuan-pemalsuan hadits pada mulanya terjadi akibat persoalan-persoalan politik ketika Ali bin Abi Thalib menjadi khalifah.[279]

---

[275] QS. An-Nahl [16]: 16.

[276] QS Al-Baqarah [2]: 143; dan hadits, no 1252. *Khair al-umuri ausatuha...* didaifkan Al-Albani dalam *Al-Jami'...*

[277] QS. Al-Fath [48]: 18.

[278] QS. Al-Baqarah [2]: 67.

[279] Mustafa al-Shiba'i, *As-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al- Qaumiyyah, 1966), hlm. 76.

Sekte/faksi Muawiyah tidak luput dari peran negatif dalam pembuatan hadits maudu'. Ajjaj al-Khatib[280] menyatakan: "Dari sebab kegagalan mereka merujuk Al-Qur'an dan Sunnah sebagai justifikasi normatif atas perilaku politiknya, maka jalan terabas mereka adalah dengan menciptakan riwayat-riwayat maudu' demi menopang agumen dan sikap politiknya. Mulai saat inilah, marak lahirnya hadits maudu' demi kelestarian Muawiyah, baik dari sisi kekuasaan politik maupun riwayat tentang keistimewaan pribadi."

Penulis berasumsi bahwa cara-cara semacam itu selalu mewarnai kehidupan politik umat Islam terutama ketika mengusung konsep negara bagi, pertama, orang yang ambisi jabatan tanpa dibarengi keimanan yang kuat. Kedua, karena Al-Qur'an dan Sunnah telah terkodifikasi dengan baik maka caranya melalui pemaksaan tafsir dan syarah tanpa kaidah yang benar.

Ketiga, mengulangi cara-cara manipulatif seperti *money politics*. Seperti penafsiran hadits *al-Harbu Khid'atun*. Ada yang menafsirkan bahwa dalam politik (perang siasat?) orang boleh menipu, berlaku kotor. Sementara hal itu bertentangan dengan kaidah-kaidah politik yang islam(i). Mestinya hadits itu harus dimaknai secara hakiki, yaitu perang fisik. Karena memang dalam perang fisik ada unsur saling menipu. Mereka menyembunyikan diri untuk membunuh yang lain, mereka yang kasat mata menampakkan serangan dengan pedang ternyata menggunakan pistol dan sebagainya. Mereka yang gelagatnya akan menendang ternyata memukul dan begitu seterusnya. Adapun dalam politik, maka tipu daya adalah sesuatu yang asing dalam prinsip Islam apalagi membubuhi dengan haditst-hadits maudu'. Di sinilah kemudian konsep negara dalam Islam mengalami kerancuan yang hebat dan membutuhkan penelitian yang seksama demi mewujudkan konsep negara yang elegan dan membawa kesejahteraan rakyat. Di sini konsep individualisme yang bertanggung jwawab terhadap kesejahteraan kolegialisme sangat diperlukan karena ia sering melahirkan relawan. Menurut sejarawan UGM Yogyakarta, Budiawan, bahwa mereka yang menjadi relawan biasanya adalah kelompok terdidik yang ingin keluar dari zona nyaman demi sesuatu yang dianggap bernilai secara etis untuk khalayak luas.[281]

---

[280] Lihat Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis: 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm.240.

[281] "Kerelawanan Beri Harapan", *Kompas*, 16 Mei 2016, hlm. 1.

H. Hubungan Al-Qur'an, Sunnah, dan Piagam Madinah

1. Al-Qur'an dan Sunnah Bukan Konstitusi Negara Madinah

Kebanyakan orang meyakini bahwa Al-Qur'an dan Sunnah sebagai konstitusi atau Undang-undang Dasar negara Madinah zaman Nabi Saw. Akan tetapi, penulis menganut aksioma bahwa kejadian sektor apa pun di dunia ini tak terkecuali kejadian-kejadian politik selalu mengalami perubahan, sementara Al-Qur'an dan Sunnah tidak mengalami perubahan. Maka banyak ulama dan cendekiawan yang berpendapat di antaranya Neveen Abdul Khalik Musthafa yang menyatakan bahwa Al-Qur'an bukan sebagai UUD atau konstitusi. Penulis sependapat dengan Neveen yang memandang Al-Qur'an sebagai lebih tinggi dari sekadar UUD, karena ia memuat prinsip-prinsip universal agar mencakup sejumlah persepsi, cara dan model sehingga lebih elastik dan sesuai dengan ruang dan waktu.[282] Hal ini dapat dirunut pada definisi Al-Qur'an yang salah satu unsurnya adalah bersifat *al-ijmal al-jami' li al-haqaiqi kulliha*/ globalistik dan mencakup segala kebenaran.[283]

Adalah fakta bahwa Al-Qur'an dan Sunnah merupakan referensi Nabi untuk menyelesaikan permasalahan negara, masyarakat dan agama dalam rangka melaksanakan konstitusi Piagam Madinah. Keduanya bukan konstitusi negara Madinah. Lebih lagi pada masa itu Al-Qur'an dan Sunnah belum dikodifikasi, maka bagaimana menjadikan hal tersebut sebagai konstitusi. Apakah orang- orang Yahudi, Nasrani, Majusi dan yang lain memahami fungsi konstitusional Al-Qur'an dan Sunnah kalau ia dijadikan konstitusi. Kalau mereka memahami dan menerimanya, maka tuntaslah dan mereka tidak harus menyepakati Piagam Madinah lagi.

Di sisi lain jelas susah bagi sebuah negara yang menjadikan ribuan ayat Al-Qur'an dan ratusan ribu hadits sebagai konstitusi. Faktanya Piagam Madinah-lah yang sukses dengan penatakelolaan negara Madinah yang plural, yang kemudian diperkokoh dengan kemenangan perang dengan korban jiwa sangat minim yang dikenal dengan Fathu Makkah. Momentum Fathu Makkah inilah yang menjadi bukti sukses misi politik

---

[282] *Ibid.,* hlm. 78.

[283] Al-Jurjani, *At-Ta'rifat* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938, hlm. 152.

Nabi dan sempurna disebut sebagai penguasa negara di mata dunia dan titik awal *futuhat*.

Jadi dalam hal ini penulis berbeda dengan Abdulrahman bin Abdulkadir Kurdi yang menyatakan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah merupakan Konstitusi Suci Islam (*the Islamic Holy Constitution*). Bisa jadi benar bahwa Al-Quran dan Sunnah sudah ditulis di zaman Rasul sebagaimana pendapat Qurash Shihab. Akan tetapi, karena masih berserakan, bagaimana akan dijadikan sebuah konstitusi yang disepakati dalam perjanjian? Meskipun isi Piagam Madinah seratus persen sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah (khususnya ayat Makiyyah karena ayat Madaniyah belum banyak turun), fungsinya tidak bisa disamakan di negara Madinah. Karena, hal-hal yang spesifik dalam Al-Qur'an dan Sunnah terhadap kaum muslimin tidak mungkin diterapkan menjadi konstitusi kelompok non-muslim kecuali dengan klausul penjelasan. Memang bayangan kita terhadap konstitusi saat itu tidak mungkin disamakan dengan keadaan konstitusi pada era kontemporer, akan tetapi secara logis mustahil ribuan ayat dan ratusan ribu hadits yang belum terdokumentasi secara utuh dibayangkan sebagai sebuah konstitusi pada masyarakat plural, kecuali menjadikan orang-orang non-Muslim sebagai kaum periferi alias masyarakat kelas dua, yang tidak mengetahui seluk-beluk negaranya. Ini berbeda dengan Nabi Saw. yang menyatakan bahwa "Manusia itu setara seperti ratanya gigi sisir". Kesetaraan ini mengandung arti kesetaraan dalam kehidupan duniawi secara umum termasuk dalam kewarganegaraan. Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ali Al-Muttaqi tersebut, Rasul menyatakan dengan ungkapan "manusia" yang berarti semua jenis manusia, apalagi mereka yang sudah menjadi satu dalam sebuah kewarganegaraan di Negara Madinah meskipun diandaikan hadits itu *asbab al-wurud* dan *tarikh*-nya muncul di Makkah sebelum membentuk negara.

2. Ayat-ayat Madaniyah sebagai Bagian dari Kebijakan Nabi Saw. di Negara Madinah

Adalah sesuatu yang logis pula ketika dikatakan bahwa ayat Madaniyah sebagai referensi dan sekaligus tuntunan serta solusi bagi sebagian kebijakan Nabi dalam menjalankan Negara Madinah. Penulis memberikan beberapa contoh sebagai representasi dari keseluruhan ayat

yang berkaitan dengan kenegaraan. Ketika Nabi dan umatnya sudah membuat negara di Madinah, sementara kaum musyrikin tidak menghentikan provokasinya, menolak permohonan pengembalian harta benda para Muhajirin yang ditinggalkan dan mereka melanjutkan kezalimannya, maka ayat Madaniyah memberi keleluasaan untuk mempersiapkan perang,[284] yang kemudian kaum Muhajirin menghadang kafilah Abu Sofyan, lalu tahun berikutnya terjadi perang defensif di Badar dan seterusnya. Kemudian ketika Nabi dan umatnya kalah dalam Perang Uhud, banyak ayat diturunkan sebagai teguran atas disersi pasukan pemanah pimpinan Abdullah Bin Jabir sehingga ia mati terinjak-injak kuda akibat anak buahnya yang indisipliner.[285] Ini artinya bahwa ayat-ayat tersebut merupakan salah satu langkah membangun stabilitas negara, di sisi lain untuk membangkitkan semangat, ketabahan, dan kesabaran atas kekalahan dengan kerugian tentara dan harta benda termasuk tokoh utama Hamzah Bin Abdul Muthalib. Demikian juga ketika isu Utsman ditangkap oleh kuffar Quraisy dalam kasus Perjanjian Hudaibiyah. Baiat Ridwan menjadi momentum yang diabadikan dalam Al-Qur'an sebagai motivator.[286] Ketika kaum muslimin berjaya menaklukkan Makah, Al-Qur'an menjadi kontributor konsep kenegaraan dengan memberikan amnesti yang luar biasa murahnya.[287] Begitu seterusnya ayat-ayat yang memberikan solusi kehidupan sosial-ekonomi dan politik serta budaya berjalan sebagaimana yang telah kita terima dari Al-Qur'an.

Maka tidak dapat diartikan bahwa ayat-ayat Madaniyah di-*nasakh* secara terbalik oleh ayat-ayat Makiyyah, karena hal ini tampak janggal. Sebenarnya yang terjadi adalah ayat-ayat Madaniyah merupakan referensi spesifik sebagian dari kebijakan Nabi Saw. yang bersifat tafsili dalam memberikan solusi kenegaraan yang cocok persis pada saat itu dan berkaitan dengan masyarakat negara saat itu. Sedangkan pada masa berikutnya sampai era kontemporer ayat-ayat Madaniyah bisa ditafsirkan tidak persis seperti masyarakat Madinah saat itu. Sebagai contoh ayat tentang potong tangan bagi pencuri yang barangkali saat itu marak

---

[284] QS. Al-Haj [22]: 39.

[285] QS. Ali Imran [3]: 139 dst.

[286] QS. Al-Fath [48]: 18.

[287] QS. Yusuf [12]: 92.

pencurian sehingga dapat dikategorikan darurat pencuri yang memerlukan justifikasi atau kontribusi ayat Madaniyah.[288] Atau kecenderungan umum pencurian yang membahayakan stabilitas negara bila tidak ada konsep negara yang menghukum berat pencuri. Buktinya ketika keadaan darurat krisis makanan, Umar Bin Khatthab meniadakan hukum itu, meskipun dia tahu bahwa Nabi mengeksekusi potong tangan terhadap pencuri di atas nilai seperempat dinar.[289] Melihat hadits-hadits yang ada tentang hukum potong tangan ini kemungkinan besar zaman Nabi termasuk darurat pencurian. Sebaliknya era Umar adalah darurat ekonomi.

Kemudian pada era modern Sayid Ahmad Khan dari India dan Muhammad Syahrur dari Siria menafsirkan potong tangan[290] dengan arti "hukum maksimal". Syahrur merekomendasikan agar menjadikan Al-Qur'an seolah Nabi Muhammad baru meninggal kemarin dan memberikan Al-Qur'an.[291] Artinya, hukuman bisa kurang dari potong tangan seperti penjara, denda berat, ringan dan sebagainya sesuai dengan ijtihad hakim. Dengan ketentuan tidak melebihi potong tangan. Keterangan lain bisa kita lihat perlakuan Nabi kepada pelanggar hukum seperti Khalil bin Salamah yang melakukan koitus di siang hari pada bulan Ramadan dari hukuman berat, seperti wajib mengganti dengan memerdekakan budak, karena tidak sanggup lalu diturunkan menjadi *siyam* dua bulan berturut-turut, karena tidak sanggup lagi lalu diturunkan menjadi memberi makan enam puluh fakir miskin, karena tidak memiliki harta lalu disedekahi dengan korma dari sahabat lain yang semula akan dijadikan kaffarah diri Khalil Bin Salamah.[292] Semangat ini yang diberikan contoh sebagai sunnah fi'liyyah pula bagaimana beliau menegakkan hukum (*law enforcement*).

---

[288] QS. Al-Maidah [5]: 38.

[289] HR. Al-Bukhari, *Sahih...*, no. 6789, Jilid 8, hlm. 160; Riwayat lain ada suruhan untuk membunuh bagi pencuri yang lebih lima kali setelah dihukum, tetapi menurut Syafi'i hukum itu dinasakh. *Bulugul Maram...*, hadits no1255 s/d. 1267.

[290] QS. Al-Maidah [5]: 38.

[291] Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li at-Tiba'h wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1990), hlm. 44.

[292] HR. Sab'ah, *Bulugul Maram...*, No. 562.

Penulis sependapat dengan para ahli yang menyatakan bahwa hakikatnya hukuman yang kebanyakan dilansir oleh ayat-ayat Madaniyyah yang bersifat tafsili itu bukan senapas dengan balas dendam. Seberat apa pun hukuman termasuk hukuman mati adalah hukuman yang mendidik meskipun bisa jadi mendidik masyarakat yang masih hidup. Oleh karena itu, ayat-ayat Madaniyyah tidak perlu di-*nasakh*. Kalau keberatannya terhadap ayat Madaniyyah hanya pada hukum *had, qishash*, gender dan kesamaan hak sesama warga, ayat-ayat Madaniyyah hanya perlu ditafsir ulang bagi rujukan sebuah negara yang sesuai dengan maqasid asy-syari'ah saat itu dengan keadaan di lapangan saat ini yang akan penulis singgung secara ringkas pada bagian selanjutnya. Misalnya hukuman mati bagi pembunuh. Negara bisa melihat kalau memang pembunuhan dengan sengaja sudah merupakan darurat pembunuhan, siapa yang tidak setuju dengan hukum bunuh apalagi kalau sudah membunuh anak, ibu, bapak, adik atau cucu mereka (Lex Talianis)?! Naluri siapa pun akan berkata harus dibunuh sebagimana kita dengar setiap wawancara di TV terhadap orang yang keluarganya menjadi korban pembunuhan. Akan tetapi, ketika kriminal pembunuhan menurut pandangan umum masih sekadar kasus langka, dan bisa diakhiri atau dimusnahkan dengan intrumen *diyat* kemudian membangun kesepakatan perundang-undangannya, apakah hal itu tidak lebih manusiawi?

Di sini memang dilema antara orang yang memiliki *naz'ah* tegaknya keadilan dan orang yang ber-*naz'ah* tersebarnya kasih sayang. Dalam hal ini menurut penulis peran legislator *ahl al-halli wa al-'aqdi* atau sekarang DPR, yang menghayati dan memahami psikologi rakyat yang diwakilinya akan sangat dominan menentukan jenis dan batas hukuman dalam tataran konsep negara yang akan dilaksanakan.

3. Pelajaran Penting dari Pra Konsep Negara dalam Tradisi Islam

Meskipun di Makkah Nabi tidak menerima ayat-ayat kenegaraan, dapat diduga kuat sebagai manusia, beliau memiliki insting yang sama dan mendambakan kekuasaan (*self determinition*) yang bisa dijadikan instrumen bagi dakwahnya yang inklusif, pluralis, dan *rahmatan li al-'alamin*. Nabi hanya mendapatkan bimbingan mengenai prinsip dan etika kenegaraan dan secara implisit mengenai fungsi-fungsi negara dalam kisah-

kisah aktor negara, yang positif maupun yang negatif. Nabi juga secara demokratis dipilih oleh Muhajirin, Ansor, Yahudi dan kelompok lain di Madinah untuk menjadi penguasa Madinah serta menyepakati sebuah Piagam yang disebut Piagam Madinah.

Piagam tersebut menjadi acuan tunggal dalam hidup bernegara, meskipun ada klausul yang menyiratkan Al-Qur'an dan Hadits sebagai payung yang tidak menjadi acuan langsung, khususnya yang turun dan muncul di Makkah. Piagam ini pada akhirnya menjadi acuan para konseptor negara dengan dibumbui oleh tradisi konsep negara dari para Khulafa'ur Rasyidin yang sebenarnya sudah merupakan adat asli Arab dan warisan budaya kenegaraan asing seperti Romawi dan Persi.

BAB III
DIALEKTIKA KONSEP NEGARA DALAM TRADISI ISLAM

A. Fase *Elite Reason*: Era Klasik dan Pertengahan

1. Negara Era Khulafa' Rasyidin Awal Tradisi dan Kelahiran Partai Pengusung Konsep Negara

Negara pada era Khulafa' sebagai awal tradisi banyak yang meniru perpolitikan negara genuine era nabi Muhammad saw. meskipun polanya sudah berubah karena keberlanjutan solusi masalah-masalah kenegaraan sudah terhenti dari wahyu Allah, maka mereka menggunakan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai referensi hukum negara. Tidak diberitakan secara sahih maupun sekedar berita yang belum terkonfirmasi tentang pencabutan Piagam Madinah sebagai Konstitusi Negara khususnya yang berkaitan dengan hidup bersama dalam keragaman. Kalau penulis mencermati pidato politik penyampaian visi dan misi Abu Bakar dan ketiga khalifah selanjutnya ketika dilantik, mereka tidak menyinggung relasinya dengan kaum non muslim. Tidak satupun klausul yang menyatakan bagaimana hubungan negara dengan non muslim. Abu Bakar yang menyampaikan pidato visi misinya dalam 13 poin pun tidak menyampaikan bagaimana relasinya dengan komunitas lain di Madinah yang barangkali karena kesibukannya menghadapi separatis Musailamah.

Abu Bakar bertekad memerangi mereka, yang menurut penulis akar persoalannya terletak pada ekonomi dengan kebijakan fiskal negara yang terancam oleh pemberontakan Musailamah dan melanjutkan kebijakan era Nabi Saw. yang dahulu ia pernah meminta negara dibagi dua

dengannya. Prioritas yang dijalankan oleh Abu Bakar sangat wajar karena zakat sebagai salah satu ayat penerimaan yang sangat vital dalam fiskal dan akan sangat mengganggu negara atas ulahnya sekaligus sebagai sinyal pemberontakan terhadap negara.

Bentuk negara pada era Khulafa' Rasyidin menurut penulis mengalami pergeseran dari bentuk negara Federal atau setidaknya kesatuan dengan otonomi luas menjadi negara kesatuan yang lebih ketat. Meskipun hubungan dengan komunitas non muslim tidak banyak terganggu, akan tetapi interaksi yang intens antara negara dengan mereka semakin jauh dibanding dengan saat Nabi Saw. memimpin negara Madinah. Hal ini sangat mungkin karena terjadinya perang Yamamah dengan Musailamah yang menyisakan inferioritas bagi sebagian orang yang ingin memberontak terhadap negara Madinah terbukti tidak dilanjutkan kelompok lain.

Akan tetapi yang terbaca sampai hari ini adalah tampak nyata kuasa negara yang semakin ketat terhadap pluralitas sehingga Umar Bin Khatthab ra. yang terkenal tolerans terhadap non muslim seperti peristiwa penyerahan gereja Yerusalempun pernah mewacanakan dan berniat untuk membersihkan Non Muslim dari Jazirah.Wacana dan niatan tersebut konon pernah disampaikan oleh Rasulullah Saw. Hanya saja menurut penulis, kalau toh itu benar dari Nabi, konteksnya sangat mungkin ketika sesaat terjadi pengkhianatan oleh sebagian komunitas Yahudi sebagaimana tersebut di atas yang diamandemen karena hal ini dapat diartikan membatalkan Piagam Madinah.

Bentuk kehilafahan yang dilaksanakan oleh empat khalifah yang menurut Ayubi sebagai kreasi bentuk kenegaraan karena kekurangan referensi dari Al-Qur'an maupun hadits adalah benar. Akan tetapi tidak mungkin para sahabat empat tersebut memiliki pemikiran yang relatif sama tentang kekhalifahan kalau tidak terinspirasi Al-Qur'an maupun sunnah baik secara eksplisit maupun implisit. Hanya saja karena kreasi itu hasil yang manusiawi dan tidak melibatkan rakyat banyak yang dituangkan dalam kesepakatan bersama, pasti bisa selalu berubah bahkan tidak jelas mekanismenya dari periode khalifah satu dengan yang lain serta mengandung banyak unsur kemungkinan tidak memuaskan bagi pihak tertentu khususnya para ahli era public reason yang memiliki interval waktu yang sangat lama, ilmu dan pengalaman yang berbeda.

Lebih jauh penulis menyatakan bahwa mazhab politik era Khulafa' Rasyidin sebagaimana kata Al-Jabiri,[1] penulis memandang dan mungkin sama dengan ahli yang lain bahkan sudah sejak zaman Nabi embrio partai sudah ada yaitu ketika mereka mengelompokkan dan atau dikelompokkan menjadi Anshar dan Muhajirin sebuah pengelompokan yang secara intrinsik dan fungsional bernuansa partai.[2]

Kaum Ansar yang menuntut Nabi untuk membagi ganimah yang berimbang dengan kelompok Muhajirin akhir seperti Abu Sufyan dan kawan-kawannya merupakan embrio kepartaian saat itu. Akan tetapi kepiawaian Nabi mengatasi psikologi kaum Ansar yang sangat menawan akhirnya mereka terharu dan menangis serta menyesali tuntutannya karena begitu tersentuh hati mereka atas kata-kata yang dilontarkan beliau.

Terlebih lagi Zul Khuwasirah, seorang Badui dengan kasar menuntut pembagian ganimah sebagaimana kaum Ansar tadi. Akan tetapi karena caranya yang kasar, Nabi marah dan mengeluarkan sinyalemen akan lahirnya orang-orang bermental kasar dan keras semacam dia di kelak kemudian hari, yang kemudian diberi labeli Khawarij. Di samping itu, banyak pula sahabat-sahabat yang sangat mencintai Ali Bin Abi Thalib yang terkenal alim dan keluarga Nabi seperti Miqdad, Ammar Bin Yasir, Salman Al-Farisi dan lain sebagainya yang kelak menjadi pendukung dalam Partai Ali (Syi'atu 'Ali).

Ketika Abu Bakar dilantik sebagai Khalifah, terdapat tiga faksi mengenai embrio konsep negara yang menanggapi pelantikan itu. 1) Faksi Umar dan kawan kawannya yang sangat kuat mendukung Abu Bakar atas alasan Syura. 2) Faksi Bani Hasyim pendukung Ali yang berpegang teguh kepada sistem penunjukan. 3) Faksi yang menghendaki kembali ke sistem Kabilah. Faksi ini diduga kuat disponsori oleh Abu Sufyan dengan Bani Umayahnya yang ingin secepatnya kembali berkuasa pada lahan yang sama (Quraisy) tetapi format yang berbeda (Islam). Karena sebagaimana diketahui bahwa pada waktu sistem Kabilah berjalan mereka adalah penguasa yang bersaing ketat dengan Bani Hasyim.

---

[1] Yusdani, ,Nalar Politik Kenegaraan dalam Islam: Studi Atas Pemikiran Abid Al-Jabiri, Jurnal Analisis XI, No. 1, Yogyakarta: UII, Juni 2011, hlm. 149.

[2] *Ibid.*

2. Partai-partai Berbungkus Teologi

Dari sekian banyak partai versi Al-Jabiri, penulis hanya akan menurunkan empat partai yang paling berpengaruh dan sempat berkuasa pada masa tertentu sampai era kontemporer, yaitu Khawarij, Syiah, Sunni dan Mu'tazilah. Partai Murji'ah, Jabariyah dan Qadariyah hanya akan penulis singgung sepintas karena pada akhirnya ideologi mereka melebur pada partai lain yang bisa hidup sampai zaman kontemporer.

Sebuah konsep negara bisa serta merta berubah haluan yang sama dengan haluan partai karena tidak atau belum adanya konstitusi yang menaungi negara atas kesepakatan bersama. Partai Ali Bin Abi Thalib sebagai cikal bakal partai Syiah termasuk partai massa dan memobilisasi kekuasaannya dengan agama,[3] hal ini akan mempunyai peran tersendiri dalam konsep negara kaum Syi'ah nantinya. Demikian juga perilaku kenegaraan Mu'awiyah akan menjadi referensi yang cukup besar bagi para konseptor negara kaum Sunni meskipun tidak meninggalkan tausiyah-tausiyah Imam Ali Bin Abi Thalib.

Partai yang tertua secara riel adalah Khawarij yang dipimpin oleh Abdul Wahhab Ar-Rasibi setelah kekalahan Ali dalam arbitrase di perang Sifin. Agar lebih jelas diskripsi tentang karakteristik dari partai-partai dalam tradisi Islam meskipun tidak sama persis dengan partai dalam perspektif modern, akan penulis paparkan kinerja mereka sebagai berikut:

a. Khawarij

Pada awalnya partai ini adalah para pendukung Ali bin Abi Thalib. Karakteristiknya yang kasar dan mudah mengkafirkan kelompok lain menjadikan partai ini tidak pernah memiliki pengikut yang signifikan dan kemudian menjadi platform sebuah negara era klasik dan pertengahan. Tafsir mereka yang radikal tidak memungkinkan pengembangan pengikut dalam jumlah yang banyak. Partai Khawarij termasuk partai pergerakan radikal[4] yang merekrut anggotanya berdasarkan ideologi takfir. Meskipun sejak kelahirannya waktu itu belum sampai diaplikasikan dalam tingkat konsep negara akan tetapi ideologi kekerasannya menyusup ke berbagai partai lain yang juga condong terhadap kekerasan dan takfir.

---

[3] Richard Gunther dan Larry Diamond, Annals, AAPSS, 524, Nov, 1992..., hlm. 172

[4] *Ibid.*

Konsep dasar gerakan mereka adalah *la hukma illa li Allahi* sebuah ungkapan yang artinya tidak ada hukum kecuali hukum Allah. Slogan ini dijawab oleh 'Ali dengan ungkapan, *kalimatul haqq urida biha al-batil* yang artinya kalimat hak yang diucapkan untuk tujuan kebatilan. Slogan ini akhirnya ditafsirkan bahwa setiap keputusan politik harus berdasar Al-Qur'an.

Pemikiran politik Khawarij antara lain: 1) Pemilihan khalifah tidak berlaku kecuali dengan pemilihan bebas dan benar oleh seluruh umat Islam, bukan oleh satu golongan saja[5]; 2) Seorang khalifah tidak dibatasi waktu pemerintahannya selama masih menegakkan keadilan; 3) Jika tidak adil maka wajib dipecat atau dibunuh;[6] 4) Jabatan khalifah terbuka untuk tiap laki-laki muslim, merdeka, Arab tanpa pandang suku; 5) Pengangkatan imam bukan merupakan kewajiban agama; 6) Mengakui pemerintahan Abu Bakar, 'Umar, enam tahun pertama pemerintahan Usman dan pemerintahan Ali sebelum tahkim. Setelah banyak orang non Arab masuk golongan Khawarij, persyaratan Arab dan merdeka ditiadakan.[7]

Kemudian Khawarij bermetamorfosa dalam aliran teologi karena mengkafirkan Ali dan Usman serta semua orang yang terlibat tahkim. Pemikiran politiknya selain kesederajatan hak menjadi pemimpin—tidak hanya Quraisy—budak/merdeka sama; Ganimah dari Muslim Non-Khawarij yang boleh diambil jika terjadi konflik dengan mereka, adalah hanya perbekalan perang berupa senjata dan kuda.

Di mata partai khawarij, Ali Bin Abi Thalib melakukan tiga kesalahan sehingga menjadi kafir, pertama: Ali berhukum dengan manusia dalam tahkim, padahal orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah adalah kafir;[8] kedua, tidak memperbolehkan penawanan wanita dan merampas harta orang yang diperangi. ketiga, menghapuskan pakaian dirinya sebagai amir al-mukminin, yang otomatis menjadi amir al-kafirin.[9] Ketika dijawab

---

[5] Khalil Abdulkarim, Al-Juzur at-Tarihiyyah..., Pemikiran ini lahir sebagai protes peminggiran terhadap mereka (A'rabi) oleh Quraisy ('Arabi)

[6] M. Abu Zahrah, Sejarah Aliran-aliran dalam Islam Bidang Politik dan Aqidah (Ponorogo: Gontor Press, tt.), hlm. 81

[7] *Ibid*.

[8] QS. Yusuf [12]: 40 dan 57; Al-An'am [6]:57.

[9] Amir Al-Najjar, Al-Khawarij: Aqidatan wa Fikratan wa Falsafatan, terj. Drs. A. Solihin Rasjidi & Drs. Afif Muhammad, MA, (Jakarta: Lentera, 1993), hlm. 47-48

oleh Abdullah Bin Abbas, sebenarnya hujahnya sudah jatuh. Pertama, sesuai Al-Qur'an, ia menyatakan bahwa orang membunuh binatang buruan pada saat ihrcam, denda (kaffarah)-nya mengganti dengan ternak setara dengan putusan dua orang adil di antara kalian.[10] Kedua, Ali tidak menawan Aisyah, karena sesuai Al-Qur'an, Aisyah adalah ibu-ibu mereka[11]apakah akan kalian halalkan budhu'nya. Ketiga, bukankah Rasulullah telah mencabut gelarnya sendiri (Rasulullah) ketika perjanjian Hudaibiyah dengan menyebut Muhammad Bin Abdullah.[12]

Pada abad pertengahan Khawarij tidak banyak tercatat dalam kancah kepartaian yang tampak mewarnai dunia Islam. Cara hidup dan pemahaman agamanya yang skriptual dan rigid menjadikannya minim pengikut. Namun demikian secara sporadis sering muncul ketika momentum mendukungnya. Kebiasaan mereka yang suka mengkafirkan sesama muslim dalam hal pengamalan, dapat dijadikan salah satu indikasi kekhawarijan mereka, meskipun berbungkus sunni dan atau syi'i. Ada ahli yang menengarai bahwa sebagian pemikiran Khawarij masuk dalam kesunni-an Ibnu Taimiyah meskipun beliau banyak mengritiknya, satu di antaranya Ali Syu'abi.[13] Dalam medan peperangan, mereka sering mengalami kekalahan akibat perselisihan internal dalam hal prinsip dan pendapat[14] yang sering berujung saling mengkafirkan.

Ideologi kekerasan yang dianut oleh Khawarij pada era pertengahan diadopsi oleh Syi'ah Ismailiyah Hassasin yang sangat terkenal sebagai pembunuh berdarah dingin. Mereka telah banyak memakan korban dari kelompok lain yang tidak sepaham.

b. Syi'ah

Konsep negara yang paling utama dalam partai Syiah yaitu menjadikan keturunan Nabi sebagai pemimpin. Nomenklatur Syiah karena mereka mendukung kepemimpinan Ali sehingga disebut syi'atu

---

[10] QS. Al-Maidah [5]: 95 dan An-Nisa' [4]: 35.

[11] QS. Al-Ahzab [9]: 6.

[12] Amir Al-Najjar, Al-Khawarij: Aqidatan..., hlm. 49.

[13] Ali Syu'aibi, Gils Kibil, Meluruskan Radikalisme Islam, terj. Muhtarom, Lc. Dpl, (Tk: PT. Duta Aksara Mulia, 2010).

[14] Abdur Razak Mahmud Ismail, Al-Khawarij fi Bilad al-Magrib, (Tk: Dar al-Baida', tt), hlm. 27.

'Ali, dan rivalnya, pendukung Mu'awiyah disebut syi'atu Mu'awiyyah. Akan tetapi kemudian penyebutan syi'ah hanya diberikan kepada pendukung Ali. Tokoh awal sebagai cikal bakal partai ini adalah Miqdad, Salman Al- Farisi, Ammar Bin Yasir, Khudzaifah, Abu Hamzah, Abu Sashan dan Syutair yang dikategorikan sebagai al-Syifa' (sahabat-sahabat tulus). Perlu dijelaskan, bahwa mereka ini belum memiliki akidah sebagaimana kaum Syi'ah hari ini. Di bawah mereka disebut al-auliya' (sahabat-sahabat taat).

Kemudian al-ashab dan syurtah al-khamis (divisi-divisi terbaik).[15] Alasan dukungan mereka adalah ketika akan berangkat ke Tabuk, Nabi saw. menunjuk Ali sebagai pelaksana tugas (ymt) pemerintahan di Madinah.[16] Peristiwa berikutnya yang diperselisihkan kesahihannya oleh kaum Sunni adalah persitiwa Gadir Khum 18 Dzul Hijjah 9 H., ketika ituRasul menunjuk 'Ali sebagai pemimpin umat Islam.[17] Golongan Syiah mengklaim kesahihannya sementara golongan Sunni memperdebatkannya. Selain itu, kelompok ini yang mayoritas orang kebanyakan lebih cenderung idealis daripada klan Umayah yang realis-pragmatis.

Konsep negara menurut Syi'ah yaitu: 1) Imam seharusnya dari keturunan Fatimah, tapi menurut Zaidiyah boleh juga dari yang lain asal memenuhi syarat; 2) Abu Bakar dan 'Umar sah menjadi khalifah meskipun 'Ali lebih utama (Zaidiyah), sementara Imamiyah menganggap Abu Bakar dan 'Umar tidak sah; 3) Imam tidak maksum (Zaidiyah), sementara Imamiyah menganggap sebagai maksum; 4) Tidak ada imam yang tersembunyi (Zaidiyah), sementara Imamiyah Isna 'Asyriyyah menganggap imam kedua belasnya telah menghilang dan akan muncul di akhir zaman; 5) Kedudukan 'Ali menurut Imamiyah Is|na 'Asyriyyah setingkat lebih tinggi daripada umumnya manusia; 6) Menurut Zaidiyah, diperbolehkan membai'at dua imam pada dua daerah, asal memenuhi syarat dan disepakati, dengan pilihan bebas oleh majlis atau di tempat ia merebut kekuasaan.[18]

---

[15] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islam: Fiqh Politik*, (Yogyakarta: Gamma Media, 2003), hlm. 31.

[16] HR. Bukhari, *Sahih*...No. 3706, Jilid 5, hlm. 19.

[17] Jafri, SHM, *Dari Saqifah sampai Imamah*, (Jakarta: Al-Hidayah, 1989), hlm. 50; *A maa tardaw an takua minni bi manzilati haruna min musa, a la annahu la nabiyya ba'di*.

[18] M. Abu Zahrah, *Sejarah Aliran-aliran*..., hlm. 61

Dalam perjalanan kepolitikannya, Syi'ah pernah menjadi ideologi negara. Syi'ah memandang partai-partai saingannya sebagai berjalan dalam jalan yang salah (sesat). Oleh karena itu mayoritas mereka tidak mengakui kekhalifan Khulafa' Rasyidin kecuali khalifah keempat anutan mereka, Ali Bin Abi Thalib. Perayaan Asyura bagi sebagaian kaum Syi'ah yang mendemonstrasikan tiga patung yang dibuat dari roti yang mempersonifikasikan Khalifah pertama, kedua dan ketiga yang ditusuk perutnya yang berisi madu dan diminum, adalah puncak keyakinan kebersalahan para khalifah satu sampai dengan tiga tersebut. Hadits-hadits mengenai Tabuk, Gadir Khum sebagaimana tersebut di atas bagi kaum Syi'ah adalah sahih dari berbagai dimensi. Sebagaimana telah diungkapkan bahwa permasalahan politik dalam Islam kemudian dibungkus dengan teologi, kaum Syi'ah juga melakukaya seperti lima doktrin utamanya yaitu at-tauhid, al-'adl, an-nubuwwah, al-imamah dan al-ma'ad.[19]

Sedangkan doktrin keimamahan dari partai ini adalah: 1) keimamahan Ahl al-Bayt. 2) Al-Bada: (tampak) kejaizan Allah SWT mengubah aturan lama dengan yang baru. 3) 'Asyura (ke sepuluh) berkabung pada sepuluh Muharram mengenang wafatnya Imam Husein bin Ali di Karbala. 4) Mahdawiyyah (kemahdian), 5) Taqiyyah (perlindungan-diri). 6) Marja'iyyah: fuqaha' sebagai rujukan pengganti imamah sebelum kedatangan Imam Mahdi termasuk problem kenegaraan dengan konsep wilayatul faqih-nya. 6) Imamah, yaitu keyakinan bahwa Nabi Muhammad saw. mewasiyatkan kepemimpin agama dan negara kepada anak turunnya. 7). 'Ismah kemaksuman para imam. 8) Raj'ah: kedatangan kembali imam yang dinanti.

Secara politis, kaum Syi'ah menafikan umat Islam di luar Bani Alawiyah untuk menjadi pemimpin Negara. Konsekuensi dari pandangan etika Syi'ah tersebut, mereka berkeyakinan bahwa hanya Bani Alawiyahlah yang berhak memimpin Negara. Di antara mereka ada Syiah (gullah-Rafidah) yang tidak mengakui keberadaan ketiga khalifah Rasyidin sebelum Ali Bin Abi Thalib. Partai ini kuat sekali keimanannya tentang imamah, sampai-sampai keimaman dijadikan rukun Islam yang ke lima. Jadi rukun Islam dalam Syi'ah adalah; salat, zakat, siyam, haji dan wilayah (keimaman Ali dan sebelas keturunannya bagi Syi'ah Itsna 'Asyriyyah).[20]

---

[19] *Ibid.*

[20] Lihat, Muhammad Baharun, SH, MA, *Tantangan Syiah terhadap Ahlussunnah.*

Pada masa Dinasti Abasiyah, setelah Al-Makmun memberikan imbal jasa atas kaum Syi'ah pada abad ke-4 H., kekuatan dinasti Bani Abasiyah mulai melemah dan menguatnya dinasti Alu Buyeh yang menganut mazhab Syi'ah di Baghdad. Mereka memiliki visi untuk mengubah konsep Negara Abbasiah (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1429 H).

Sunni menjadi Syi'ah Zaidiyah.[21] Keturunan Kalijar akhirnya mampu mengendalikan kekuasaan Khilafah Abasiyah di Baghdad yaitu pada tahun 934–1055 M. Di antara yang fenomenal, adalah Syi'ah Batiniyyah-Ismailiyyah, yang membuat kegelisahan Al-Gazali sehingga ia menyusun kitab Fada'ih al-Batiniyyah wa Fada'il Mustazhiriyyah atas bantuan Khalifah al-Mustazhir Billah agar orang selamat dari propokasinya sebagai kanter terhadap mazhab Syi'ah.[22] Kegelisahan Al-Gazali ditambah lagi atas situasi Mesir yang sedang dikuasai kelompok Syi'ah Isma'iliyah juga.[23]

Di sini penulis sampaikan bahwa tradisi Islam yang mengkritisi pandangan konsep negara dari partai lain sudah sangat biasa dilakukan oleh para ulamanya. Akan tetapi yang agak aneh ujung konsepnya yang tidak mengarah kepada reformasi akan tetapi malah kearah konservasi. Hal ini bisa dilihat konsep Al-Gazali tentang kepala negara sebagai bayangan Allah, yang mungkin karena situasi yang kacau dan lebih baik kalau beliau mengarahkan rakyat ke zona stabilitas meskipun konsep itu mundur. Maka Al-Gazali dikenal dengan perintis ilmu tentang etika bernegara.

Dalam perjalanan memasukkan platform partai dalam konsep negara Islam era klasik ini, meskipun Syi'ah tampil hanya sebagai oposisi, akhirnya mereka dapat mendirikan kerajaan berideologi Syi'ah dengan konsep negara ala Syi'ah yang lepas dari pengaruh Abbasiyah, yaitu Bani Buwaihi (934–1055 M) di Baghdad. Selain itu, Ismailiyah Nizari (Assassin=morphinis=pembunuh), dari Islam Ismailiyyah menciptakan negara Ismailiyyah kecil berbasis di benteng Alamut di pegunungan Persia utara. Menurut Stark yang dikutip oleh Joesoef Sou'yb menyatakan, Kelompok Assassins (Hasyasyin=morphinis) hidupnya untuk

---

[21] Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia,2007), hlm.37.

[22] Ahmad Syarbasi, *Al-Gazali wa at-Tasawwuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Hilal, tt.), hlm. 33

[23] As-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.), jilid 1, hlm. 23-33

menghancurkan secara berangsur-angsur terhadap keimanan Islam dengan sistem pentahbisan (inisiasi) secara halus, melalui beberapa tahap menusukkan kesangsian-kesangsian terhadap Islam, hingga mereka mendewa-dewakan pemikiran dan sikap liberal.[24]

Nama Assassins, populer saat perang Salib, dan di bawa ke Barat oleh Marco Polo, serta dipopulerkan oleh Bernard Lewis.[25] Pendirinya adalah Hassan Sabbah (w. 1124), para anggota hasyasyin menyebut gerakan mereka sebagai da'wah jadidah (ajaran baru).[26] Pada abad ke-14 Timur Lank (si kaki pincang) memerintah pada tahun 1370-1405) dan membentuk sebuah kerajaan Syi'ah yang luas dengan ibu kotanya di Samarkand. Abad Pertengahan di Persia lahir kerajaan Syafawi yang menggunakan partai Syi'ah, metamorfosa dari aliran tarikat sebagai ideologi negara. Pendirinya Syafi' ad-Din, keturunan ke 6 imam Musa al Kazim. Masa keemasannya terjadi pada masa Abbas I. Setelah itu, mengalami kemunduran, karena: a. Kemerosotan moral para pemimpin kerajaan; b. Konflik dengan kerajaan Usmani dan pasukan Syafawi tidak memiliki jiwa pratiotik. Bagaimanapun, Syafawi telah berhasil menjadi pionir integrasi Syi'ah dengan kesadaran nasional Iran.[27]

Menurut Saifudin Zuhri Qudsy yang mengutip Lewis, sejak abad XVI sekte Syi'ah Itsna 'Asyriyyah menjadi anutan resmi penduduk Iran.[28] Kelompok yang lain mengikuti Ismail dan keturunannya, dan dikenal sebagai Ismailiyah dan secara dinamis membangkitkan intelektualitas, dan menjelaskan akidahnya secara filosofis-rasional. Bagi sebagian orang salih, sekte ini tidak jauh berbeda dari orang-orang Sunni. Dalam hal yang bersinggungan dengan konsep negara secara spiritual doktrin mereka membawa kehangatan dan mampu menawarkan daya tarik gerakan oposisi yang canggih dan masif dan membangun sebuah tatanan masyarakat baru yang adil, dipimpin oleh seorang Imam.[29]

---

[24] Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abasiah,* Jilid III (Jakarta:Bulan Bintang, 1978) hlm. 61.

[25] Edward Burman, *The Assassins: Holy Killers of Islam*, Ed. Crucible, Wellingborough, 1987).

[26] Saifuddin Zuhri Qudsy, *Sejarah Hasyasyin* (*Assassins*), hlm. 1; Lihat pula, Philip K. Hitti, *The History of Arabs*, terj. (Jakarta:Serambi, 2010), hlm. 565.

[27] Hamid Algar, *Shi'ism and Iran in the Eighteen Century in Studies Eighteen-Century Islamic History*, ed. Thomas Naff and Roger Owen (Carbondale, Ill: Southern Illionis University Press, 1977), hlm. 299

[28] Saifuddin Zuhri Qudsy, *Sejarah Hasyasyin (Assassins)*; Lihat pula, Bernard Lewis, *The Assassins: Radical Sect In Islam*, London: Al Saqi Books. 1967), hlm. 26

[29] *Ibid.*

Kemudian sebagimana pada partai-partai lain, dalam kekuasaan yang digenggam oleh kaum Syi'ah nuansa sektarianisme juga selalu mengemuka dalam kancah perpolitikan Islam. Kebencian terhadap kaum Sunni dan lainnya yang dianggap tidak memuluskan jalan kekuasaan Ali Bin Thalib dan keturunannya menjadi batu sandungan bagi perpolitikan mereka yang semakin berpihak ke Persia. Kesyi'ahan yang menyatu dengan/ke –Persia-an di Bagdad saat itu kemudian mengingatkan kembali ingatan kuno sebagai metamorphose dari kekuatan lama yang pernah bertarung dengan Damaskus sebagai representasi Rumawi yang bermimikri dalam Sunni. Pertarungan Sunni Syi'i, seakan menjadi pertarungan Rumawi Persia era lama yang telah berubah dengan baju yang sama, yaitu baju Islam.

Hal semacam inilah yang menurut penulis merupakan salah satu yang mendorong untuk mencari solusi damai dari semua partai dalam tradisi Islam melalui cara-cara yang lebih elegan dan manusiawi. Cara-cara itu terus dicari jawabannya sampai era *public reason*, era kontemporer.

c. (c) Sunni

Dari kalangan pemikir politik abad klasik dan pertengahan yang penulis sebut era elite reason adalah partai Sunni, yang sering disebut pula sebagai Ahlu as-Sunnah wa al-Jama'ah. Mereka adalah orang-orang yang memiliki metode berfikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan (termasuk dalam hal berpolitik, pen.) yang berlandaskan atas dasar-dasar moderasi (tawassut), netral (tawazun), berkeseimbangan (ta'adul) dan toleran (tasamuh).[30] Kelahiran sekte ini disandarkan kepada sahabat-sahabat yang dipandang netral politik seperti Abdullah Bin Umar dkk. yang tidak memihak Ali maupun Muawiyah.

Akan tetapi atas kemenangan partai Muawiyah yang sejatinya bersifat elitis, kemudian diterima secara de facto oleh kaum muslimin atas kepemimpinan Mu'awiyah sehingga diikuti oleh jumhur/publik dan diakui secara de jure oleh banyak kalangan ulama yang sebagian mengkhawatirkan anarkhisme dan sebagaian manjadi pendukung Muawiyah atas alasan ekonomi seperti dijelaskan Al-Jabiri di atas.

---

[30] Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 20; *Ahlu Al-Sunnah Wa al-Jama'ah: Ahlu manhaji al-fikri al-diniy al-musytamilu 'ala syu-uni al- hayati wa muqtadayyatiha al-qa-imi 'ala asasi at-tawassuti wa al-tawazuni wa at-ta'aaduli wa at- tasamuhi*.

Kemudian para ulama yang secara politik juga condong kepada partai Massanya Ali Bin Abi Thalib setelah momentum 'Am al-Jama'ah, mereka mengakomodasi semua kekuasaan dari empat Khulafa' Rasyidin dan penglanjutannya oleh Muawiyah meskipun dengan berbagai kritik. Pada saat itu Khalifah Ali dan partai massanya yang dicaci maki dalam setiap khutbah Jumat era Muawiyah dan keturunannya, dihentikan total oleh khalifah Bani Umayah Umar Bin Abdul Aziz yang juga seorang ulama moderat saat itu. Dalam pemerintahan Umar Bin Abdul Aziz inilah terjadi konsolidasi politik sunni yang lebih massif.

Sebagaimana tersebut di atas, sekte ini mendambakan bersatunya seluruh umat Islam (al-mu'minuna jama'atun wahidatun tahta din Allahi).[31] Bahkan kelahiran teologi Asy'ariyah dan Ma'turidiyah yang digagas oleh Abu Hasan Al-Asy'ari dan Al-Ma'turidi, dan kemudian disebut Ahl al-sunnah wa al-Jama'ah adalah merupakan keprihatinan mereka atas perpecahan umat Islam dalam bidang teologi akibat perpecahan politik dan ingin menyatukannya kembali.

Di bidang politik, ideologi Sunni menjadi quasi-konstitusi pemerintahan Bani Umayyah di Damaskus yang memerintah selama 81 tahun (661-750). Pada hakikatnya era ini sudah kehilangan sifat negara kekhalifahan. Bahkan Mu'awiyah secara blak-blakan mengaku rela disebut sebagai raja (al-mulk) ketika mengetahui adanya hadits yang mensinyalir bakal datangnya era kerajaan menggantikan era kekhalifahan.[32] Artinya bahwa partai sunni mengadopsi tatanan kerajaan atas dasar pragmatisme politik. Tidak ada konsep negara Islam hasil ijtihad para ulama' yang secara formal melalui syura atau tidak, dijadikan ideologi negara. Negara berjalan atas nama Islam meskipun Islam tidak menjadi rujukan dalam perjalanan negara. Itulah sebabnya banyak ulama-ulama besar yang hidupnya menjauhkan diri dari kekuasaan, yang senyatanya Islam hanya dijadikan justifikasi kekuasaan. Norma-norma dan etika politik Islam sudah sangat diabaikan.

---

[31] Secara teologis faksi ini berlandaskan sebuah aliran pemikiran yang mengklaim sebagai pengikut sunnah Rasulullah dan sahabat-sahabatnya, sebagiamana penggalan hadis ,Ma ana'alaih wa ashabi yang berarti jama'ah ('ammah al-muslimin) dan atau sebagai al-jama'ah al- kasir wa al-sawad al-a'zam (jumlah besar dan khalayak ramai).

[32] Lihat, As-Suyuti, *Al-Khasais al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), juz 2, hlm. 178.

Selanjutnya ideologi ,sunni pada masa Bani Abbasiyah berkuasa di Bagdad selama 500 tahun (750-1258) muncul sebagai konsep negara secara informal pula. Pada era awal Abbasiyah inilah detil-detil peraturan syariah mulai dikembangkan oleh para ulama. Hanya saja, belum menghasilkan prodaks ilmu politik kenegaraan yang diimplementasikan, selain diskursus yang sifatnya melanjutkan konsep negara monarchi dengan tambal sulam dalam tata pemerintahan.

Ketika Abu al-Abbas menciptakan sistem Wizarah Tanfiz (pelaksanaan) dan Wizarah Tafwid (penyerahan kewenangan), otoritas khalifah secara berangsur-angsur mengalami degradasi dengan semakin mandirinya bererapa wilayah yang dikuasai penguasa Muslim setempat. Dari keadaan ini, para teoritisi kenegaraan mengintroduksi sistim kesultanan yang tunduk kepada Khalifah sebagai pelaksana syariah, dan peran khalifah hanya sebagai boneka.

Sebagaimana tergambar di atas, para pemikir konsep negara Sunni belum ada yang selangkah lagi maju dari konsep Syura yang lebih berpihak kepada rakyat dan hak asasi mereka meskipun bahan mentahnya sudah ada dalam Al-Qur'an maupun sunnah.

d. Mu'tazilah

Merunut masa lalu partai Mu'tazilah yang sampai kini masih hidup meskipun minoritas, adalah aqidah dan sikap politik yang dahulu dipelopori oleh Wasil Bin 'Ata', yang memisahkan diri (i'tazala) dari gurunya, Hasan Basri. Berbeda dengan i'tizalnya 'Abdullah Bin Umar Bin Khathab yang semula kurang menyetujui pembaiatan Ali Bin Abi Thalib, kaum Mu'tazilahnya Wasil Bin 'Ata' ini lebih condong kepada kekhalifatan keturunan 'Ali Bin Abi Talib, ra.[33]

Pokok-pokok pikiran politik Mu'tazilah, antara lain: ,1) Mengakui kekhalifatan Abu Bakar dan 'Umar Bin Khatab, ra; 2) Tidak tegas sikapnya terhadap pemerintahan khalifah "Utsman dan pemberontak yang membunuhnya; 3) Menganggap Ali lebih berhak menduduki jabatan khalifah daripada Utsman; 4) Soal imamah adalah merupakan pilihan rakyat; 5) Khalifah tidak harus dari suku Quraisy; 6) Khalifah harus

[33] Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara,* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 219.

seorang mukmin muslim, adil tanpa pandang suku; 7) Mengangkat imam bukan merupakan kewajiban agama, manakala keadilan sudah merata. [34]

Dalam perkembangannya partai Qadariyah yang memiliki teologi yang mirip dalam masalah free will dan free act diduga keras lebur secara alamiyah dengan Mu'tazilah. Kemudian inklusifitas ideologi partai ini yang sebagian tokohnya pernah menyatakan bahwa pembentukan negara bukan merupakan kewajiban agama, menyempit dalam peristiwa ,mihnah . Pada persitiwa itu, para mujtahid banyak yang masuk penjara dan ada yang terbunuh hanya karena tidak mengakui Al-Qur'an sebagai makhluk.

Pada awalnya sebagian besar orang Mu'tazilah, adalah orang netral politik. Akan tetapi para tokoh-tokoh mereka secara faktual adalah pendukung Ali, (Ali's supporters). Setelah Al-Makmun berkuasa enam tahun, atas advis dari Sumamah Ibn Al-Asyrasy dan Ahmad Ibn Abi Daud, Al-Ma'mun mendiklair faham Mu'tazilah sebagai ideologi resmi negara, dan segera memberlakukan al-Mihnah.[35] Sebagai negara teokratis yang berhak mendaku kewajiban mengarahkan rakyat dalam bertauhid, makakebijakan yang riskan ini ditempuh yang menurut Rippin untuk mempertegas bahwa eksistensi khalifah adalah penguasa politik dan agama. Di samping itu menurut Yudian Wahyudi, Al-Makmun sebagai putra Harun Al-Rasyid (813-833 M) yang ber-ibu Persia setelah mengalahkan saudara seayahnya Al-Amin (809-813 M) sebagai keturunan Arab tulen yang didukung oleh Imam Ahmad Bin Hanbal,[36] yang tengah berusaha menegakkan kembali supremasi Arabnya. Penentangan Imam Hanbali terhadap Al-Makmun dengan menyatakan Al-Qur'an sebagai kalamullah juga untuk mendeligitimasinya karena ke-Persia-annya itu, juga disebabkan oleh teologi Mu'tazilahnya Al-Makmun termasuk tentang kemakhlukan Al-Qur'an.[37] Oleh Al-Makmun ke-qadim-an Al-Qur'an dipandang berbau syirik yang merupakan, satu-satunya dosa besar yang tak bakal terampuni.[38]Adapun Mu'tazilah yang mengaku bahwa al-Qur'an sebagai makhluk, adalah aqidah tauhid yang murni.[39]

---

[34] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami...*, hlm. 30

[35] Yoesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah I* (Jakarta: Bulan-Bintang, 1982), hlm. 272.

[36] Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik.....*, hlm. 12536

[37] *Ibid.*

[38] QS, An-Nisa' [4]: 48

[39] Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, (Mesir: Maktabah An-Nahdah, tt.) Juz 3, hlm. 176

Partai Mu'tazilah hanya mampu bertahan sebagai ideologi negara selama 34 tahun sejak Al-Makmun, Al-Mu'tashim dan Al-Was|iq yang mengubah ideologi ahl sunnah pada akhir pemerintahannya,[40] lalu digantikan oleh aliran suni kembali. Di kemudian hari Ahmad Amin menyatakan bahwa hilangnya aliran Mu'tazilah merupakan bencana terbesar bagi kaum muslimin.[41]

Peristiwa mihnah menjadi bumerang tajam bagi Mu'tazilah. Mihnah yang bertujuan untuk makin memperkuat dominasi dan popularitas mu'tazilah, ternyata justru menjadi titik balik bagi kejatuhannya. Akhirnya Mu'tazilahpun ditinggalkan para simpatisannya.

Para Konseptor Negara Fase *Eliet Reason* dalam Tradisi Islam

Sebagaimana disebutkan di muka konsep negara pada Era Klasik (650-1250 M) dan Pertengahan (1250-1800) yang saya sebut era elite reason diusung oleh para pemikir politik yang cukup brilian di zamannya. Pada umumnya mereka telah terpengaruh oleh konsep negara para pemikir dari para filosof baik Yunani maupun Muslim sendiri. Gambaran umum pada kekhalifahan bahwa sebenarnya era khalifah menurut Ira M. Lapidus hanya berperan sebagai simbol perwakilan secara resmi di negara, orang Islam sendiri diorganisasi dalam madrasah-madrasah hukum, sekte-sekte Islam, golongan Syiah, golongan Sunni, dan bentuk-bentuk persaudaraan Islam lainnya.[42] Anggota dari organisasi keagamaan semacam itu terpisah dari negara. Sebagian besar menarik diri dari keterlibatan dengan pemerintahan. Mereka konsentrasi kepada solidaritas kemasyarakatan, peribadatan, pendidikan, fikh dan moralitas pribadi. Sementara para ulama terus memelihara keinginan terhadap suatu masyarakat ideal dalam sebuah negara seperti zaman Nabi, namun tidak mengaktualisasikan dalam bentuk praksis. Sebagai bentuk dukungan mereka kepada negara, mereka pada umumnya meligitimasi rezim yang berkuasa dan menyuarakan dukungan kepada masyarakat.[43]

---

[40] As-Suyuti, T*arikh Khulafa'; Sejarah Penguasa Islam*, terj. Samson Rahman (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, tt.), hlm. 410

[41] A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka A-Husna, 1992, hlm. 102

[42] *Ibid.*, hlm. 15.

[43] *Ibid.*

Konsep negara dalam tradisi Islam era klasik dan pertengahan (elite reason) belum memasukkan partai sebagai bagian integral dari sebuah negara dalam tradisi Islam,[44] meskipun sudah ada partai sebagaimana dikatakan Al-Jabiri. Era klasik dan pertengahan (650 s/d 1800). Para mujtahidin awal (elite reason) seperti Imam Hanafi (80-150 H). Imam Malik(93-179 H.) Imam Syafii (150-204 H.), dan Imam Hanbali (164-241)yang hidup pada periode Abbasiyah memberikan Nomenklatur Dar al-Islam dan Dar al- Harbi dengan Imam Syafi'i menambah nomenklatur Dar as-Sulh (Negara Damai) menggunakan identifikasi sejumlah identitas yang melekat padanya, yaitu seperangkat norma yang pada galibnya memiliki latar belakang sejarah bersama,[45] sebagai standar ketepatan perilaku para pelaksana dengan diberi sebuah identitas.[46] Selanjutnya begitu identitas terformulasikan, ia akan melahirkan efek regulatif bagi negara tersebut dan sekaligus menjadi faktor dan basis penentuan kepentingan dan kebijakan luar negerinya.[47]

Definisi khilafah era klasik sampai kontemporer; Kata khalifah terulang dua kali dalam Al-Qur'an, yang satu menerangkan tentang kekhalifahan Adam, as,[48] dan satunya lagi mengenai Dawud as.[49] Menurut Al-Mawardi, Khilafah yang juga disebut Imamah adalah merupakan tugas menggantikan kedudukan Nabi untuk mengendalikan politik dan menjaga agama.[50] Ahli-ahli beikutnya seperti Ibnu Khaldun, juga senada.

---

[44] Pernah ditanyakan kepada Ibnu Taimiyah, tentang Hizbullah vs Hizbu al-Syaithan, kata Hizb menurut beliau adalah partai atau ormas yang mengajak pada suatujalan kebaikan dan, hak sebagai Hizbullah, dan yang sebaliknya sebagai Hizbu al-Syaithan. Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Rasail wa al-Fatawa*, Jilid 1, hlm. 141; Lihat juga, Taufiq Muhammad As-Syawi, *Ibid.,* hlm. 325; lihat juga, Syaikh As'ad Bayudh Attamimi, *Zawalu Israil Hatmiyyatun Qur'aniyyah*, terj. Salim Basyarahil, (Jakarta: GIP, 1994), hlm. 132; di Polandia ada partai pecinta bir yang meskipun motivasi berdirinya tidak untuk meraih kursi, akhirnya mendapat enambelas kursi di Sejm, majlis rendah; (Richard S Kats dan William Crotty, *Handbook of Party Politics*, London: Sage Publication, terj.Ahmad Asnawi, (Bandung:Nusa Media, 2012), hlm. 3).

[45] Boekle, Henning, Rittberger, Volker & Wagner, Wolfgang, *Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory*, 1999, dari http://www.unituebingen.de/uni/spi/taps/tap34a.htm. Diakses 29 Desember 2015.

[46] Martha & Kathryn Sikkink, ,*Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of Ayatullahs*, (New York: Oxford University Press, Jurnal Finnemore, 1998), hlm. 891

[47] *Ibid.,* hlm. 679-680.

[48] QS. Al-Baqarah [2]: 30.

[49] QS. Shad [38]: 26. 50 Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah*,... hlm. 3. 51 QS. al-Baqarah.

[50] Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah*,... hlm. 3.

Dalam Al-Qur'an banyak istiytiqaq dari khalafa, khususnya yang menyangkut kekuasaan, yang juga menunjukkan sesuatu yang berada sesudahnya, seperti perkataan khalifah 2 kali,[51] khulafa' 3 kali[52], khala'if 4 kali,[53], khilfah[54], khalf 20 kali, istakhlaf dengan berbagai shighah (bentuknya) 5 kali.[55] Demikian pula dalam hadits banyak istilah khalifah.[56]

Syeikh Musthafa Shabri, Syeikhul Islam pada kekhilafahan Ustmaniyah, menyatakan bahwa Khilafah itu adalah penganti dari Rasulullah saw. dalam melaksanakan syari'at Islam yang diemban oleh beliau.[57] Abdul Qadir Audah menyatakan bahwa kata khilafah dan istikhlaf bisa dimaknai dalam tiga pengertian kedaulatan. a) istikhlaf al-'am bahwa semua manusia adalah khalifah;[58] b) istikhlaf al-duwali, khusus kedaulatan bagi rakyat atau bangsa tertentu untuk mendirikan sebuah negara. c) istikhlaf al-afrad, yang berlaku pada setiap pribadi, yang berupa kedaulatan setiap orang untuk menjadi Kepala Negara yang didirikan oleh rakyat yang berdaulat.[59]

Pengertian pertama dapat dimaknai mengandung sifat filosofis yang berlaku secara universal, sedangkan pengertian kedua dan ketiga bersifat politis yang berkaitan dengan konsep kekuasaan, negara/kepemimpinan masyarakat.[60]Kata khalifah juga merupakan ism fa'il dari kata kerja khalafa. Meskipun kata khalifah berwazan fa'il, tetapi bermakna fa'il, seperti halnya kata 'alim yang bermakna 'alim. Selanjutnya, kata khilafah adalah masdar (gerund), kata benda yang merupakan derivasi dari kata kerja khalafa tersebut, sehingga secara literal berarti ,proses penggantian atau suksesi.[61]

---

[51] QS. al-Baqarah [2]:30; Shad [38]: 36

[52] QS. al-Araf [7]: 67dan 74, al-Naml [27]: 62

[53] QS. al-An'am [6]: 165, Yunus [10]: 14 dan 73, dan Fatir [35]: 39.

[54] QS. al-Furqan [25]: 62.

[55] QS. al-Nur [24]: 55, al-An'am [6]: 133, 57, al-A'raf [7]: 129, dan al-Hadid [57]: 7.

[56] HR. Bukhari, *Sahih...*, nomor-nomor berikut: 1305, 3782, 4509, 6121, 6627, 6659. Pada Muslim, *Sahih...*, hadis no. 3395, 3444

[57] Asy-Syeikh Musthafa Shabri, *Mauqiful 'Aqli, wal Ilmi wal 'Alam*, juz IV hlm. 262.
عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم فى تنفيذ ما أتى به من شريعة الاسلام

[58] QS. Al-Baqarah [2]: 30

[59] Abdul Qadir Audah, *Al-Islam wa Auda'una al-Siyasah* (Beirut: Muassasat ar-Risalah,1981), hlm. 13-18.

[60] *Ibid*

[61] Ibnu Manzur, *Lisanul 'Arab*, Juz I (Beirut: Dar ihya' at-Turats al-'Arabiy, 1999) hlm.2

Ibnu Mandzur mendifiniskan bahwa Khilafah itu sama juga Imamah. Karena itulah para Ulama' menjadikan kata Imam dan Khalifah sebagai kata yang sinonim. Misalnya An-Nawawi, ia menyatakan, bahwa ,imam boleh disebut khalifah, imam atau amirul Mukminin,[62] sebagaimana gelaran yang disandang Umar Ibn Al-Khatthab, ra.[63]

Menurut Jimly As-Shiddiqi, kata Khalifah mempunyai dua makna. Pertama; Secara filosofis, bahwa seluruh manusia mempunyai predikat yang sama sebagai khalifatullah fi al-ardi. Dan kedua, makna politis yang berhubungan dengan kenegaraan.[64] Perlu diperhatikan kata khalifah untuk redaksi yang menunjuk peran Allah SWT. dalam mengangkat Adam sebagai khalifah menggunakan kata ganti diri tunggal "*inni*",[65] dan kata *ukhlufni* (tunggal) dalam permintaan Musa kepada Harun untuk menggantikan posisinya.[66] Sedang pada firman yang mengangkat Dawud sebagai khalifah menggunakan kata ganti diri beserta yang lain,"innaa".[67]

Dengan damir mutakallim ma'a al-gair yang merujuk pada iradah Allah SWT, maka pengangkatan khalifah bagi Nabi Dawud berarti melibatkan manusia pengikutnya, sementara untuk pengangkatan Adam as. hanya Allah SWT. sendiri. Implikasinya, semua khalifah yang melibatkan pengangkatannya dengan pihak lain harus memperhatikan aspirasi pihak yang dipimpinnya, lantaran mereka termasuk sebagai mustakhlif sebagaimana ditekankan kepada Nabi Dawud as. untuk penegakan hukum *(law inforcement)* dengan haq dan tidak memperturutkan hawa nafsunya.

Dalam sejarah perkembangannya, kata khilafah kemudian digunakan untuk menyebut kepala negara Islam secara generik.[68] Namun kata khalifah itu tidak otomatis bahwa seorang Nabi selalu diberi kekuasaan

---

[62] Al-mam An-Nawawi, *Raudah Al-talibin wa Umdah Al-Muftin*, juz X, hlm. 49; Syeikh Khatib Asy-Syarbini, *Mugni al-Muhtaj*, Juz IV, hlm. 132.يجوز أن يقال للإمام : الخليفة ، والإمام ، وأمير المؤمنين

[63] Abdullah bin Umar Ad-Dumaiji, *Imamah al-Uzma 'inda Ahlissunnah wa al- Jama'ah*, (Makkah: tesis Ummu al-Qura), hlm. 32

[64] Jimly ash-Shidiqi, *Kedaulatan dalam Islam*, (Jakarta, GIP, 1995) hlm. 28

[65] QS. Al-Baqarah [2]: 30

[66] Dan Berkata Musa kepada Harun: Gantikanlah Aku (*ukhlufni*) memimpin kaumku. QS Al-A'raf: 142; Lihat, Imam Al-Qalqasyandi, *Ma'asirul Inafah fi Ma'alim al- Khilafah*..., juz I hlm. 8.

[67] QS. Shad [38]: 26

[68] Mahmud Abd al-Majid al-Khalidi, *Qawa'id an- Nizam al-Hukm fi al-Islam* (Kuwait: Dar al-Buhus al-'Ilmiyyah, 1980), hlm. 226.

Negara. Bahkan Umar Bin Khathab membedakan secara diametral kata khalifah dengan malik (raja). Suatu hari Khalifah Umar Bin Khathab bertanya kepada Salman Al-Farisi, (Adakah saya ini khalifah atau raja? *Amalikun ana am khalifatun?*). Salman menjawab: Jika Tuan mengambil jibayah (pajak) barang satu dirham yang dibelanjakan bukan pada semestinya, maka Tuan bukan seorang khalifah, tapi raja.[69] Jadi istilah khalifah adalah seorang wakil yang menjaga dan mengatur urusan-urusan umatnya yang asli. Umat yang asli adalah orang- orang yang rela dipimpin dengan memberi kekuasaan kepada seorang wakil untuk melaksanakan hukum dan menjaga keteraturan. Hal ini sangat berbeda dengan sistem ketatanegaraan yang akan selalu berkembang sesuai perkembangan alam pikiran manusia dan tingkat kemajuannya. Dengan demikian sangat logik pula Allah SWT. tidak memberikan tuntunan yang detail tentang sistem ketatanegaraan.

Derivasi lain dari kata khalifah terdapat kata istakhlafa-yastakhlifu.[70] Kata istakhlafa dalam Al-Qur'an bermakna diangkat sebagai khalifah. Mengenai terma istikhlaf ini,[71] Imam At-Tabari menyatakan bahwa Allah SWT. memerintahkan agar umat Islam menaati perintah Allah dan Rasul-Nya serta meninggalkan larangan-Nya dengan janji bahwa Allah SWT. akan memberikan kekuasaan sebagai raja-raja di bumi, sebagaimana pernah terjadi pada Bani Israil. Janji Allah SWT. langsung disambung dengan jawab sumpah *lam ibtida'*, *layastakhlifannahum*, yang juga dikuatkan dengan nun taukid tsaqilah, yang berarti sungguh-sungguh sekali.[72]

Selanjutnya keberadaan agama Islam akan diestableskan lantaran ketaatan tersebut. Terhadap terma istikhlaf ini, penafsiran Az-Zamakhsyari sangat mirip dengan At-Thabari. Ia mengaitkannya dengan sabab an-nuzul ayat bahwa Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya tinggal di Makkah dalam ketakutan selama sepuluh tahun. Pasca hijrah ke Madinah, tak ada hari tanpa memainkan pedang, sehingga ada seorang yang berkata: Kapan akan terjadi kondisi yang aman dan kita meletakkan pedang? Nabi saw bersabda, Kalian akan cepat berubah dengan gampang,

---

[69] Abdurrahman, KHE. *Renungan Tarikh*, (Bandung: Sinar Baru, 1993) hlm. 294

[70] QS. An-Nur [24]: 55

[71] QS. An-Nur [24]: 55

[72] At-Tabari, *Tafsir At-Tabari...*, Juz. 19, hlm. 208.

sehingga ada seseorang yang duduk berlenggang pada komunitas elit tanpa sebilah besi pun atau menyandang pedang.[73]

Al-Qurtubi mengaitkannya dengan hadits ,kekhalifahan sesudahku tiga puluh tahun, kemudian akan muncul kerajaan umatku…[74] dan hadits yang menyatakan bahwa Nabi saw. diperlihatkan pagelaran bumi kemudian beliau melihat timur dan baratnya, yang tampak kerajaan umat Islam berada di atasnya.[75]

Ar-Razi menyatakan, bakal diperolehnya kepemimpinan umat Islam dan kemapanan agama Islam, dengan dua persyaratan iman dan amal salih. Ia menandaskan bahwa Allah SWT. mengetahui sesuatu yang bakal terjadi, (berbeda dengan pendapat Hisyam bin al-Hakam yang menyatakan bahwa Allah tidak mengetahui sesuatu sebelum terjadi). Jadi istikhlaf dalam ayat ini oleh Ar-Razi diartikan sebagai kepemimpinan umat Islam di masa depan setelah Nabi Muhammad saw.[76] Ayat ini juga menyatakan tentang kekhilafatan mereka meskipun berbeda dengan kekhilafatan orang terdahulu, karena orang terdahulu diberi kekhilafahan sekaligus kenabian.[77]

Wahbah Zuhaili menyatakan bahwa janji kepemimpinan umat Islam tersebut[78] merupakan asal-usul konsep dari Negara Iman yang terinformasikan dari beberapa kaidah dan mabda' (prinsip) yang intinya memadukan antara iman dan amal salih. Adapun buah pertamanya adalah kepemimpinan dan kemapanan Islam. Adapun yang kedua, di akhirat akan bergelimang dengan curahan rahmat Allah SWT.[79] Janji Allah swt. Tersebut akan terealisasi dalam kehidupan mereka manakala dua syarat dipenuhi, yaitu iman dan amal salih secara ikhlas.[80] Mereka dapat

---

[73] Az-Zamakhsyari, *Tafsir Az-Zamakhsyari*..., Juz. 3, hlm. 251

[74] Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurtubi*..., mengaitkan dengan Musnad Ahmad, hadits no 20910 dan Sunan At-Tirmidzi hadis no 2152

[75] HR. Muslim, no. 7440, Sahih..., jil. 8, hlm. 171; dan Abu Dawud, no. 4254,, Jil. 4, hlm.

[76] Ar-Razi, *Tafsir Ar-Razi*..., Juz 23, hlm. 413.

[77] *Ibid*.

[78] QS. An-Nur [24]: 55

[79] Wahbah, *Tafsir al-Munir*, (Damaskus, Dar Al Fikr al Mu'asirah, 1418 H.), Juz. 18, hlm. 276-277.

[80] HR. Ahmad, no. 21222, *Musnad Ahmad* (Tanpa Kota: Muassasat ar-Risalah, 1999), Jilid. 35, hlm. 146.

membuahkan reformasi Negara sebagaimana Nabi Dawud, Sulaiman yang menguasai bumi. Dengan kebenaran janji Allah-lah kaum muslimin dapat membuka Negara-negara Timur dan Barat dengan menguasai Negara kekaisaran dan khazanahnya, lalu menguasai kekaisaran Rumawi dan menguasai dunia.[81]

Quraish Shihab memberi banyak komentar mengenai janji kepemimpinan ini,[82] yang lebih mengartikan bahwa khalifah yang akan diamanahi mengelola bumi berdasar asumsi Malaikat lebih ke makna pelerai perselisihan dan penegak hukum, sehingga dengan demikian pasti ada di antara mereka yang berselisih dan menumpahkan darah. Bisa jadi demikian dugaan malaikat sehingga mereka mengajukan pertanyaan.[83]

Jadi kata khalifah dalam ayat ini dimaknai sebagai pelerai dan penegak hukum. Maka meskipun tidak dapat dinyatakan sebagai perintah untuk membentuk pemerintahan secara langsung, tetapi penegakan hukum hanya efektif kalau ada Negara/pemerintahan. Sedangkan terhadap kata istikhlaf[84] dengan mengutip pandangan Al-Biqa'i, Quraish Shihab menyatakan bahwa ayat tersebut mewartakan bakal terjadi kemantapan kekuasaan Islam yang akan tiba pada waktunya, tanpa orang-orang munafik itu, baik mereka menyambut agama ini maupun menolaknya.[85]

Sementara itu tentang Imamah, Al-Haramain mendefinisikan sebagai kepemimpinan yang holistik dan komperhensif. Bisa diartikan sebagai kepemimpinan yang berkaitan dengan hal umum maupun khusus baik berupa tugas-tugas agama maupun dunia.[86] Berasal dari kata amma-ya'ummu yaitu fungsi keteladanan seorang pemimpin termasuk kepala negara dalam imamah kubra, dan imam shalat dalam imamah shughra. Keseluruhan Al-Qur'an menyebut kata al-ummah dengan derivasinya termaktub dalam 77 tempat. Ungkapan orang Arab: amma Zaidun al-qauma atau amma Zaidun bi al-qaumi, ini maknanya sama, yaitu bahwa

---

[81] *Ibid.,* Juz 18, hlm. 283.

[82] QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan An-Nur [24]: 55.

[83] Quraish Shihab, *Al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2007) Vol. I, hlm. 139

[84] *Ibid.,* Vol. 9, hlm. 387; An-Nur [24]: 55

[85] Syarat kekuasaan itu antara lain firman-Nya: An-Nahl [16]: 90; An-Nisa' [4]: 29; Al-Baqarah [2]: 205 dan Muhammad [47]: 22; Quraish Shihab, *Al-Mishbah*, Vol 9, hlm. 390

[86] Al-Haramain, Abul Ma'ali Al-Juwaini, *Giyasul Umam fi Tiyasi Az-Zulam*, hlm 15.

Zaid berjalan di possisi depan sekelompok orang (taqaddamahum), sehingga disebut imamah.[87] Al-Qauma sendiri memiliki makna kelompok manusia yang terhubung oleh ikatan yang mereka tegakkan dalam tekad yang sama.[88] Kemudian posisi depan sembari memimpin shalat berjama'ah disebut imam, lantaran ia menjadi ikutan para ma'mumnya.[89] Maka setiap orang yang jadi ikutan kaumnya disebut sebagai imam.[90]

Dus, kita bisa menyamakan kata imam itu dengan pemimpin (*leader*), sedangkan imamah merupakan kepemimpinan (*leadership*). Imam As-Syafi'i dalam Al-Fiqh al-Akbar menyatakan, bahwa imam yang lejitimit pasca Rasulullah saw. adalah Abu Bakar serta ijma' mereka mengenai nashb al-imamah dalam musyawarah yang kemudian Abu Bakar digelari Khalifah Rasulullah.[91]

Al-Ghazali menegaskan tentang ketidakmungkinan bisa menetapkan suatu perkara ketika imam absen dalam sebuah negara dan erosi peradilan, dan nasb al-imamah adalah kewajiban syara' yang tiada celah untuk bersikap abai terhadapnya.[92] As-Syahrastani (1086–1153 M.) menyatakan ittifaq ulama Ahlisunnah, Murji'ah, dan Khawarij tentang wajibnya imamah. Selanjutnya umat ada kewajiban menaati penguasa yang adil, yang menegakkan hukum-hukum Allah, yang memimpin mereka di atas hukum-hukum syara' sesuai sunnah Rasulullah saw[93] kecuali Najdah bin Amir Al-Hanafi al-Khariji, dan Abu Bakar al-Asam al-Mu'tazili.[94] Mereka berdua mengatakan bahwa nasb al-imamah bukan kewajiban karena kewajiban hanyalah komitmen pada kebenaran. H.A. Djazuli setelah menguraikan panjang lebar mengani pro-kontra kewajiban nashb al-

---

[87] Ibnu Mandzur, *Lisanul 'Arab*, Juz I (Beirut: Dar Ihya' at-Turas al-'Arabiy, 1999) hlm. 213

[88] QS. Al-Hujurat [49]: 11

[89] Al-Fayyumi, *Al-Misbah al-Munir fi Garib asy-Syarh al-Kabir* (Kairo: Dar al-Hadis, 2008) hlm. 20.

[90] Ibnu Mandhur, *Lisan...*, (Beirut: Dar Ihya' at-Turas al-'Arabiy, 1999) Jilid 12 hlm. 26.

[91] Asy-Syafi'i, *Al-Fiqh al-Akbar* (tk.tp:tt) hlm. 38. Meskipun ada juga suara yang menyatakan kesepakatan lonjong minus beberapa tokoh seperti Ali Bin Abi Thalib dkk. dalam satu riwayat.

[92] Al-Gazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997) hlm.169

[93] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 21; (*ittafaqa jami'u ahl al-sunnati walijami'i al-murji'ati wa jami'u al-khawarijin 'ala wujubi al-imamati wa anna al-ummata wajibun'alaiha al-inqiyadu li imamin 'adilin yuqimu fihim ahkamullahi wa yasusuhum bi ahkami as-syari'ati al-lati ata biha rasulullahi saw*.

[94] *Ibid.,* hlm. 53.

imamah menyatakan bahwa mereka telah mencampuradukkan antara das sein dengan das sollen. Karena tampak fakta mereka yang dispotis (das sein), maka mereka menghilangkan kewajiban mengangkat imamah yang dicita-citakan yang seharusnya ada(das sollen).[95]

Menurut Ali Abdul Halim Mahmud, kajian kontemporer tentang terminologi umat memiliki pengertian bahwa umat adalah sisi kemasyarakatan dan peradaban yang berbeda dengan daulah yang merupakan satu kesatuan politik dan perundang-undangan.[96] Fakta membuktikan bahwa sekarang umat bisa terbagi-bagi dalam berbagai Daulah/Negara seperti halnya Jerman sebelum penyatuan, Itali sebelum mewujudkan visi politiknya dan Arab sekarang ini.[97] Demikian juga adanya daulah yang menghimpun berbagai umat seperti halnya Negara Swis sekarang.[98] Beliau juga mengutip pendapat para pemikir non muslim bahwa pembentukan umat atas tiga pilar yaitu (1) tujuan hidup yang sama, (2) kekuasaan internal dan eksternal, dan (3) wilayah tempat kekuasaan berada. Namun ia mengkritisi pengabaiannya terhadap pilar ke empat yaitu agama. Bagi dia, pilar ad-Din-lah yang utama dalam pembentukan umat Islam yang telah terbuktikan oleh fakta sejarah yang tak terbantahkan.[99] Secara historis, Islam telah menyatukan berbagai ummat. Bilal Al- Habsyi al-Afriqi, Shuhaib ar-Rumi Al-Aurubi, Salman al-Farisi yang berarti telah mengumpulkan orang dari tiga benua. Al-Ma'mun pun menerbitkan uang dirham dengan mengukir nama ,al-imam di atasnya, sembari dia digelari, amirul mu'minin dan, khalifah, juga meskipun profil sebenarnya adalah raja.[100]

Al-Qurthubi menafsirkan firman tentang imamah ini[101] menyatakan: Adapun makna "Aku jadikan engkau pemimpin bagi manusia", adalah

---

[95] H.A. Djazuli, *Fiqh Siayasah; Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari'ah,* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 135.

[96] Ali Abdul Halim Mahmud, *Ma'a al-'Aqidati wa l-Harakati wa al-Manhaji fi Khairi Ummatin Ukhrijat li al-Nas*, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 1996) hlm. 796

[97] *Ibid*

[98] *Ibid.,* hlm. 8

[99] *Ibid.,* hlm. 9

[100] Dhiya'uddin Rais, *An-Naz|ariyat as-Siyasiyyah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar at-Turas, tt) hlm. 117-118

[101] QS. Al-Baqarah [2]: 124.

orang-orang mengikuti engkau dalam masalah ini dari orang-orang yang salih. Maka Allah menjadikannya pemimpin (imam) bagi orang yang taat, maka jadilah umat-umat berkumpul dalam satu orientasi.[102]

Mayoritas ulama juga menjadikan dalil ayat ini untuk menyatakan bahwa sesungguhnya seseorang yang menjadi imam (pemimpin) haruslah orang yang adil, ihsan, unggul dan kuat untuk menegakkannya. Itulah yang diperintahkan oleh Rasulullah saw. untuk tidak mencabut kekuasaan pemerintahan dari ahlinya. Adapun orang yang ahli fasik, diktator dan zalim, bukanlah ahlinya, sebagaimana difirmankan laa yanaalu 'ahdi al-zhaalimiin. Namun Qatadah menafsirkan penggal akhir ayat ini dengan menyatakan, bahwa orang yang zalim tidak akan menggapai kepemimpinan sesuai janji Allah di akhirat. Adapun di dunia, secara faktual orang zalimpun bisa memperoleh kepemimpinan.[103]

Wahbah az-Zuhaili tentang imamah dalam firman ini[104] menyatakan bahwa tidak selayaknya kepemimpinan kecuali berada di tangan orang-orang yang istimewa (excellent) yang senantiasa berbuat kebajikan. Tidak ada tempat kepemimpinan bagi orang yang zalim karena kezaliman akan membuka pintu kehancuran peradaban dan kemakmuran. Namun orang yang bersabar atas kezaliman pemimpin, lebih utama daripada keluar (al-khuruj) daripadanya atau melengserkan paksa, lantaran bisa menimbulkan keos.

Quraish Shihab tentang imamah dalam ayat ini menyatakan bahwa Allah akan menjadikan Ibrahim sebagai pemimpin karena keberhasilannya dalam berbagai ujian. Ketika lbrahim memohon juga untuk keturunannya, Allah menjawab bahwa janji-Nya tidak menjangkau orang-orang yang zalim." Hal ini menegaskan bahwa kepemimpinan dan keteladanan bersumber dari Allah dan tidak sekedar keturunan dan kekerabatan.[105]

Adapun tentang manusia yang akan dipanggil di akhirat bersama Imam/pemimpinnya,[106] Al-Qurthubi menegaskan atas kekeliruan Rafidhah

---

[102] Al-Qurtubi,Tafsir *Al-Qurtubi* (Kairo, Dar Al- Kutub al-Misriah, 1964), Juz 4 hlm.107.

[103] *Ibid.*

[104] Al-Baqarah [2]: 124

[105] QS. Al-Baqarah [2]: 124; Lihat Yudian Wahyudi, *Dari Mc Gill ke Oxford*...hlm. 53

[106] QS. Al-Isra' [17]: 71-72.

yang menyatakan wajib menerima ucapan Imam tanpa ibanah.[107] Sedangkan Quraisy Shihab menafsirkan bahwa manusia diberi kelebihan-kelebihan yang diperolehnya dan akan dipertanggungjawabkan pada hari Kiamat nanti, hari ketika Allah swt. melalui malaikat-Nya memanggil setiap umat dengan imam-nya, yakni pemimpin-nya.[108] Ada yang memahami akan dipanggil dengan sebutan pemimpin yang diteladaninya. Ada pendapat menyatakan bahwa kata imam sebagai bentuk jamak dari kata (umm) ibu, untuk menghotmati Nabi 'Isa as. yang tidak berbapak. Pendapat tersebut tidak perlu didengar, apalagi bahasa tidak menggunakan kata imam sebagai bentuk jamak dari kata umm/ibu.[109]

Definisi sultan lahir ketika khalifah mulai kehilangan otoritasnya di bidang politik. Maka Al-Gazali melahirkan terma sultan yang berkuasa secara politik tetapi keagamaan mengikuti khalifah. Makna sulthah/ sulthanah, adalah kekuasaan, bukti, mu'jizat, kewenangan, memaksa, kemampuan, alasan, kekuatan dan kemenangan. Dari penggunaan kata sulthah diketahui bahwa kata itu berkonotasi sosiologis, karena berkenaan dengan kemampuan untuk mengatasi orang lain, sehingga kalau dikaitkan dengan konsep kekuasaan politik, relevan dengan konsep kemampuan dan kewenangan (otoritars). Kata sulthan dan derivasinya ada 39 (tigapuluh sembilan) tempat dalam Al-Qur'an. Hampir semua kata sulthan berkisar pada arti kemampuan dan kekuasaan, utamanya dalam konteks kemampuan menuntut balas bagi suatu kezhaliman.[110] Jadi gelar Sultan yang berlaku di dunia Islam, lebih condong pada makna ini, yang dapat mengayomi rakyat dari kezhaliman dan penzhaliman.

Kata al-Mulk berakar pada huruf *mim, lam* dan *kaf*, yang secara leksikal berarti keabsahan dan kemampuan. Dari makna pertama terbentuk kata kerja malaka-yamliku-milkan yang berarti memiliki. Sedangkan dari makna kedua, terbentuk kata kerja malaka-yamliku- mulkan yang berarti menguasai.[111] Dalam istilah politik, kata al-Mulk-al-Malik berarti seorang raja yang memperoleh kekuasaan dengan jalan mewarisi dari penguasa

---

[107] Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurtubi* (Kairo, Dar Al- Kutub al-Misriah, 1964), Juz 4 hlm.5

[108] Quraish Shihab, *Al-Mishbah*, Volume 7, hlm. 524

[109] Quraish Shihab, *Al-Mishbah*, Volume 4, hlm.107

[110] QS. Al-Isra' [17]: 33.

[111] QS. al-Baqarah [2]: 247

sebelumnya. Jadi konsep yang terkandung dalam kata al-Mulk adalah konsep yang bersifat umum dan berdimensi kepemilikan. Kata Mulk dalam Al-Qur'an terdapat dalam 42 (empat puluh dua) ayat, kata Mulkan ada 3 (tiga) ayat, kata Mulkahu/mulkihi ada 3 (tiga) ayat, kata Malik ada 11 (sebelas) ayat, kata Malikan ada 1 (satu) ayat dan Muluk ada 2 (dua) ayat. Total ada 62 (enam puluh dua) ayat. Di antaranya ada yang berarti masa,[112] kekuasaan,[113] ada yang berarti raja,[114] kerajaan.[115]

Kata mulk yang berasal dari kata malaka dengan segala derivasinya ini memiliki keterulangan 118 kali dan secara bipolar ada yang berkonotasi positif,[116] tentang kekuasaan Thalut yang tidak mengenal keunggulan finansial tetapi mendahulukan ilmu dan ketahanan fisik. Ada pula mulk yang diambisikan sebagai pengabdian[117] dan ada pula yang negatif, ketika menceriterakan kebanyakan raja yang memiliki kekuasaan dispotis.[118] Dan kalau merujuk pada hadits Imam Muslim, maka fungsi mulkiyah/kerajaan inilah yang telah menggenangi bumi belahan Timur (India-Tiongkok) dan bumi belahan Barat (Andalusia-Spanyol-Amerika).[119]

Malik dan mulk masing-masing menunjukkan istilah king (raja) dan kingship (kerajaan) dalam bahasa Inggris, dan telah digunakan oleh Qur'an untuk menggambarkan para nabi dan tiran berkaitan dengan kedudukan mereka sebagai penguasa.[120] Penggunaan kata 'malik' dalam bahasa Arab adalah sinonim dari kata 'amir', artinya orang mendapatkan ketaatan dan penghormatan dari rakyatnya. Bedanya, malik mempunyai arti yang jauh lebih luas ketimbang 'amir. Setiap malik adalah 'amir, tetapi tidak sebaliknya. Istilah 'muluk' biasanya menyimbolkan kekuasaan yang dilakukan oleh malik atas kekuasaannya.[121] Makna leksikal dari malik

---

[112] QS. Al-Baqarah [2]: 102.

[113] QS. Al-Baqarah [2]: 107, dll.

[114] QS. Al-Baqarah [2]: 247 dll.

[115] QS. Al-Baqarah [2]: 258, dll.

[116] QS. Al-Baqarah [2]: 247.

[117] QS. Saba' [38]: 35.

[118] QS. An-Naml [27]: 34.

[119] HR. Muslim, no. 7440, Sahih..., jilid. 8, hlm. 171. Teks hadis: *Wa inna ummati sayablugu mulkuha.....*

[120] Abdulrahman Abdulkadir Kurdi, *The Islamic State...*, hlm. 43.

[121] *Ibid.,* hlm. 43.

menunjukkan implikasi-implikasi kekuasaan mutlak karena berkonotasi memiliki. Al-Qur'an tidak menekankan suatu perbedaan yang penting dalam penggunaan istilah 'malik' atau 'muluk' untuk menunjukkan peran para nabi maupun para tiran.[122]

Definisi Daulah diintroduksi oleh Al-Mawardi, kemudian Ibnu Khaldun yang memiliki pengertian yang tidak jauh berbeda dengan makna kekhilafahan sebagaimana tersebut di atasm fungsi mengantisipasi agar negara bertahan selama-lamanya jangan sampai gampang bergulir pada orang yang tidak bertanggung jawab karena kekalahan. Kata bergulir dan bergilir itu dalam Al-Qur'an disebut dengan kata ,dulah-daulah.[123] Ibn al-Mandzur menyatakan bahwa orang Arab tidak menggunakan ,kata daulah dengan pengertian negara. Kata daulah maupun dûlah semakna dengan *al-'uqbah fî al-mâl wa al-harb* (perguliran kekayaan dan peperangan); namun kata daulah dan dûlah berbeda makna. Ada yang berarti al-idalah al-galabah (kemenangan) seperti ungkapan adalana Allah min 'aduwwina (Allah telah memberi kemenangan kami terhadap musuh kami) yang merupakan arti dari kata daulah.[124]

Penggunaan oleh Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya, yang tercantum dalam bab *fî ma'nâ al-khilafah wa al-imamah*,[125] menggunakan kata Daulah Islamiyyah (Negara Islam) untuk menyebut al-khilâfah.[126]

Dapat dipastikan kata daulah dengan pengertian negara tidak disinggung di dalam terma al-Quran dan as-Sunah, tetapi secara fungsional, kata daulah merupakan bagian dari tugas-tugas kenegaraan. Ada hadits tentang siyasah bahwa urusan Bani Israel dikendalikan (sasa-

---

[122] *Ibid.,* hlm. 43-44

[123] QS. Al-A'raf [7]: 59; Ali Imran [3]: 140; Dalam ayat 140 surat Ali Imran ini menjelaskan tentang kekalahan umat Islam di Uhud lantaran ternodai orang yang tidak bertanggungjawab; Mudawalah (keberguliran) ini juga mencakup hal yang luas seperti peradaban. Dalam memaknai ayat ini, Laode M Kamaluddin menyatakan tesis tersebut berlaku sampai hari ini. Kejayaan peradaban Mesir yang setelah ribuan tahun bergilir ke Yunani. Kemudian bergulir lagi ke Cina, lalu India dan kemudian dunia Islam. setelah bertahta lebih delapan abad, Islam meredup dan bergulir ke Barat. Dan kini peradaban dunia Islam tengah bangkit menggeliat (Lihat: *Suara Merdeka*, 27 Juli 2012, hlm. 1 dan 11).

[124] Ibn al-Mandzur, *Lisan al-'Arab*..., volume 11, hlm. 252.

[125] Ibn Khaldun, *Muqaddimah*..., hlm. 170-210.

[126] *Ibid.,* hlm. 180 dan hlm. 210-211.

yasusu-sais) dan dipelihara oleh para nabi yang kemudian berestafet, tetapi sepeninggalku (Nabi) tidak akan ada lagi nabi. Yang akan ada bernama khalifah dengan jumlah yang banyak.[127] Karena itu, Ibnu Khaldun memberikan kata sifat pada kata benda daulah dengan Islamiyah, menjadi daulah Islamiyah sebagai sebutan bagi Negara kekhilafahan.[128]

Dari segi bahasa kata daulah diartikan sebagai sesuatu yang datang bergulir dan bergilir dan dikeluarkan dari sini dan situ, ataupun balasan dari hal kekayaan atau peperangan.[129] Kemudian para juris tatanegara Islam mendifinisikan daulah-islamiyah sebagai: masyarakat yang menguasai kawasan, otoritas dan warganegara, dengan segala perangkat kenegaraan seperti khalifah atau amirul mu'minin sebagai kepala negara.[130] Jadi fungsi Negara yang pokok dalam kata "daulah" adalah dua. Yaitu menyejahterakan rakyat dengan adil dan menjaga kelestarian Negara dari potensi bergulir pada orang lain.

Sedang penggalan firman-Nya, (agar harta tidak hanya bergulir di atntara orang kaya),[131] artinya agar harta fai'tidak hanya dibagi antara orang-orang yang kaya di antara kamu. Ada ulama yang membedakan antara harakat dhammah dan fathah pada huruf dal adalah bahwa kata,al-daulah, merupakan sebuah kata benda yang bisa dipergilirkan keadaannya, sedangkan kata ,al-dulah adalah suatu proses pekerjaan.[132]

Wahbah az-Zuhaili menyatakan bahwa, penggalan ayat tersebut[133] artinya agar harta fai' itu pembagiannya sesuai dengan ukuran yang dijelaskan ayat,dulatan dengan harakat dhammah dal-nya adalah harta yang berpindah-pindah (penguasannya), maka kata al-madulah adalah harta benda yang dipergilirkan. Kata al-daulah dengan fathah dal-nya adalah kondisi yang berganti.[134] Abu 'Ubadah berpendapat bahwa, al-

---

[127] HR Muslim, no. 4812, *Sahih...*,, jil. 5, bab Imârah, hlm. 3.

[128] Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, hlm. 180 dan 210-211)

[129] Lihat: *Mausu'ah Fiqhiyyah* (Kuwait, Wizaratul Auqaf, tt.) juz 6, hlm. 36.
حصول الشيء في يد هذا تارة وفي يد أخرى، أو العقبة في المال والحرب)أي التعاقب(

[130] *Ibid.* مجموعة الإيلات تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة، لها حدودها، ومستوطنوها، فيكون الحاكم أو الخالِيفة، أو أمير المؤمنين، على رأس هذه السلطات.

[131] QS. Al-Hasyr [59]: 7.

[132] At-Tabari, Tafsir At-Tabari..., juz. 23, hlm. 279.

[133] QS. Al-Hasyr [59]: 7.

[134] Wahbah Az Zuhaili, Tafsir al-Munir..., juz. 28, hlm. 77.

dulah sebagai nama harta yang dipergilirkan, sedang kata ,al-daulah adalah suatu pekerjaan menggilirkan.[135] Ada pula pendapat bahwa penggalan ayat itu adalah penjelas bagi firman-Nya wa dzawi al-qurbaa wa al-yataamaa wa al-masaakiini wa ibn al-sabiil, sehingga ketika mereka disebut dengan kelompoknya, maka dinyatakan harta itu untuk orang miskin yang terusir dan berhijrah, maka mereka adalah manusia yang lebih berhak dengannya.[136]

Kata *nudawiluha*[137] dari ayat *wa tilka al-ayyamunudawiluha…*,[138] maksudnya Allah jadikan pergiliran antar manusia, dan yang dimaksud an-nas adalah mencakup kaum muslimin dan kaum musyrikin. Semua itu lantaran Allah swt. menggilirkan (kemenangan)kepada kaum muslim terhadap kaum musyrik di hari Badar, dan sebaliknya di perang Uhud, sehingga umat muslim terbunuh sebanyak 70 orang, di samping yang mendapat luka.[139]

Kata *ayyam* maksudnya periodesasi dari ukuran waktu pada setiap masa yang di dalamnya terdapat peristiwa-peristiwa yang menyertainya. Penggunaan kata "al-yaum" merupakan kelaziman yang ditandai dengan terbit dan terbenamnya matahari. Namun demikian, kadangkala digunakan pula dalam hal yang berkaitan dengan kerajaan, kenegaraan, kekuasaan, dan lain sebaginya.[140] Merunut dari Ibnu Qutaibah Ad-Dainuri (w. 276 H.) dalam dua jilid kitab Al-Imamah wa as-Siyasah mengintroduksi konsep bernegara. Beliau tampak sekali memberikan kebebasan sistem estafet kepemimpinan ketika mengutip ungkapan Umar Bin Khatthab yang menyatakan ,kalau aku tidak menunjuk suksesiku maka adalah orang yang lebih baik dari aku (Nabi) tidak menunjuk. Kalau aku menunjuk suksesiku, maka ada orang yang lebih baik dari aku menunjuk penggantinya (Abu Bakar As-Sidiq).[141] Ibnu Qutaibah termasuk orang yang awal menggunakan istilah siayash terhadap permasalahan

---

[135] Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi* ...,juz. 18, hlm. 16.

[136] *Ibid.,* juz. 18, hlm: 19.

[137] Q.S. Ali Imran [3]:140.

[138] Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir* ...,, juz. 19, hlm, 204.

[139] At-Tabari, *Tafsir At-Tabari*..., juz. 7, hlm 238.b

[140] *Ibid*.

[141] Ibnu Qutaibah *Ad-Dainuri* (w. 276 H.) *Al-Imamah wa as-Siyasah*..., hlm, 25.

poilitik dalam tradisi Islam. Menurut Ibnu Ar-Rabi' negara yang ideal adalah monarchi dan Kepala negara adalah orang yang termulia di-tempat itu.[142] Kemudian Al-Farabi mengonsepsikan negara idealnya ,autokrasi-absolut sebagai, al-Madinah al-Fadilah, the best country.[143] Al-Mawardi mengidealkan bentuk negara kekhalifatan ,kuasi-demokrasi (meminjam istilah kontemporer) dengan terminal goal negara sebagai penglanjut misi kenabian dan mengatur kehidupan dunia.[144] Ia sebagai perintis ilmu tentang tata negara. Ia menyandarkan pada praktik kenegaraan khulafa' al-Rasyidun khususnya, dan menteoritisasi pengangkatan kepala negara melalui kontrak sosial berbasis syura dari ahl hall wa al-'aqd dan atau penunjukan secara estafet dari kepala negara pendahulunya.[145] Hanya saja, dalam implementasinya ia condong menjustifikasi kekuasaan monarkhi yang telah ada.[146]

Di era Pertengahan (650-1200) Al-Gazali mengidealkan bentuk negara teokrasi muqaddas-monarchi dengan khalifah sebagai bayangan Allah Ta'ala dan ketaatan mutlak bagi rakyat.[147] Namun demikian, beliau menyeimbangkan dengan peringatan keras terhadap perselingkuhan umara' dan ulama'.[148] termasuk ulama yang merintis ilmu etika bernegara.

Mirip dengan Al-Gazali, Ibnu Taimiyah[149] merumuskan bentuk negara kekhalifahan ,teokratis-monarchi dengan penekanan keadilan kepala negara. Kepala negara merupakan bayangan Allah SWT. Keadilan adalah hak yang harus ditegakkan di atas segala-galanya. Mengutip Ali Bin Abi Thalib, kepala negara yang bukan muslim tetapi adil lebih baik daripada kepala negara muslim tetapi tidak adil.[150]

---

[142] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami...*,, hlm. 35.

[143] *Ibid.,* hlm. 36.

[144] Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyyah wa-Wilayat ad-Diniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 5. (لخلافة النبوة في حراسة الدينوسياسة الدنيا).

[145] *Ibid.*

[146] *Ibid.,* hlm. 6

[147] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami...*, hlm. 38.

[148] Al-Ghazali, *Al-Ihya'...,* Juz 2, hlm. 381.

[149] Ia mempertanyakan kompetensi dari dua khalifah rasyidin, Umar Bin Khathab dan Ali Bin Abi Thalib; Lihat, Cyril Glasse, *The Concise Ensyclopedia of Islam*, terj. Ghufron A. Mas'adi, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 156.

[150] Ibnu Taimiyah dalam Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 11.

Di abad pertengahan (1250-1800 M) Ibnu Khaldun mengidealkan bentuk kekhalifatan yang ,kuasi demokrasi-monarchi, sebagai penglanjut misi agama dan politik.[151] Bagi Ibn Khaldun, manusia diciptakan sebagai makhluk politik atau sosial, sehingga hal itu merupakan kebutuhan intrinsik yang bersifat darury.[152] Kemudian Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1701-1793 M) menawarkan model politik dalam bentuk Negara ,monarchi-Arab-sentris. Beliau mengedepankan slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits, melancarkan gerakan protes dan menyerang imperium Turki Usmani.

Berangkat dari paparan di atas penulis menengarai bahwa secara intelektual para konseptor negara dalam tradisi Islam tidak sebanding dengan kebrilianan mereka di bidang yang lain seperti fikih ibadah mahdah dan muamalah. Artinya mereka sangat piawai dalam berbagai bidang kajian seperti fiqh ibadah, mu'amalah filsafat dan kalam, akan tetapi tetap belum memunculkan konsep negara yang lebih menjamin kekuatan negara dan kesejahteraan masyarakat dalam partisipasinya mengawal negara. Hal inilah yang dugaan penulis mempermudah tumbangnya sebuah negara dalam Islam.

Isu-isu yang menjadi fokus pembahsan elite reason antara lain: Pertama, siapakah yang berhak mengganti kepemimpinan politik Nabi. Kedua, mekanisme penggantian kepala Negara. Ketiga, pandangan terhadap posisi dan sistem pemerintahan Bani Umayyah yang meniru gaya sekular Byzantium. Keempat, metodologi penafsiran al-Qur'an dan perumusan politik kenegaraan. Kelima, pandangan kaum Syi'ah yang memposisikan imamah pada dasar-dasar agama (aqidah), sedangkan Sunnah menempatkan sebagai fiqh siyasah, filsafat politik ataupun pemikiran politik.

Dominasi varian kanan yang konservatif-fundamentalis pada era klasik sebagaimana telah dipaparkan di muka, dapat kita lacak dari pemaknaan ayat-ayat tentang kedaulatan Allah (hakimiyyatullah) yang menafikan kedaulatan rakyat, imamah-khilafah (bentuk kepemimpinan

---

[151] Lebih lanjut baca pada bagian ke-25, *fi ma'na al-khilafah wa-al-imamah* dalam Ibn Khaldun, *Muqaddimah*..., (Kairo: Dar Ibn al-Hait|am, 2005/1426), hlm.152-153.

[152] *Ibid.,* hlm. 41

yang rigid), silah (pedang sebagai matapencaharian), qital (perang yang bersifat agresi-hujumi), jihad (perjuangan yang lebih berat kearah kekerasan fisik), riddah (konversi agama yang dihukum berat), futuhat (pembebasan minus pemberadaban politik), dll. sebagai heavy varian kanan. Kemudian sayup-sayup pembahasan pemakzulan, (penurunan kepala negara) mahkamah mazalim, mizan ad-daulah, syura, musawah, 'adalah, mu'aradah (oposisi), hisbah (pengawasan) ijma' (konsensus) sebagai heavy varian kiri.

Ketika diskursus konsep negara Islam berada ditangan elite reason, relatif tidak melahirkan varian-varian dan belum menghasilkan konstitusi negara dengan segala peraturan perundangannya yang menjamin terealisasinya kewajiban dan hak pemerintah terhadap warga negara, serta hak rakyat terhadap negara meskipun secara normatif sebagian telah ada dalam bingkai kajian fiqh. Bentuk kerajaan bermantel khilafah yang dirintis Mu'awiyah semakin menguat dengan gelaran ,Bayangan Allah bagi raja-raja Bani Abasiyah.

Pemikiran konsep negara Islam dalam masa seribu tahun pemberadaban dunia belum menghasilkan *heavy* ke arah publik (*public centered*), akan tetapi lebih ke arah elit (*elite centered*). Suara rakyat nyaris tidak terdengar kecuali oleh laporan-laporan intel ataupun sidak pejabat negara yang bisa saja diterima atau diabaikan. Lembaga Ahl al-Halli wa al-'Aqdi belum memiliki otoritas yang secara bebas mempengaruhi jalannya kebijakan pemerintahan negara, utamanya dalam memakzulkan raja yang arogan dan diktator. Oposisi belum terlembagakan secara resmi yang menjamin oposan tidak dihabisi.

Konsep syura di tangan elite reason tidak bergeser dari itu ke itu yang terbatas pada ahl al-hall wa al-'aqd yang itupun rumusannya tidak jelas. Tokoh sekaliber al-Mawardi sebagai pemikir vtatanegara dan al-Gazali sebagai pemikir etika bernegara di era klasik mestinya berpeluang memikirkannya untuk menjadikannya dasar kehidupan bernegara. Akan tetapi Al-Mawardi hanya memberi sedikit perubahan mengenai kedaulatan Tuhan pada pemerintahan Islam yang ia sebut sebagai kedaulatan rakyat. Itupun pada akhirnya beliau condong kepada pewasiatan penguasa sebelumnya. Hal tersebut diduga kekhawatirannya keluar dari zona stabilitas yang berlebihan.

Spektrum pemikiran Al-Baqilani yang memandang bahwa kedaulatan negara berada di tangan rakyat dan para penguasa sebagai khadim al-ummah yang dapat dimakzulkan dan diganti sesuai dengan kemauan rakyat dengan sebab berpaling dari keimanan, zalim, korupsi, terlibat tindak pidana, dan gila,[153] belum pernah terakomodasi dalam sebuah konsep negara yang dapat diimplementasikan sepanjang tradisi Islam era klasik maupun pertengahan kecuali seorang khalifah. Sementara spektrum kedua yang diwakili oleh Ibnu Rabi' menegaskan tentang kedaulatan Tuhan dan bahwa kewajiban rakyat warga negara untuk loyal dan taat terhadap penguasa (raja) yang selalu menjadi konsep negara.Dari perbedaan ini saja sudah bisa memastikan bahwa konsep negara dalam sepanjang tradisi Islam tidak mungkin bersifat tunggal. Oleh karena itu ada keleluasaan bagi para pemikir politik Islam untuk menggali sedetail-detailnya dan seoptimal mungkin mencari konsep negara yang paling Islam(i). Jadi tidak bisa bagi siapapun membatasinya dengan ungkapan bahwa konsep negara dalam tradisi Islam sudah selesai. Para konseptor itu antara lain:

Pertama; Ibnu Qutaibah (w. 276) adalah perintis konsep bernegara dalam kitabnya Al-Imamah wa as-Siyasah. Kitab tersebut banyak berisi sejarah kenegaraan dan pemerintahan Islam klasik dari sejak zaman Abu bakar sampai kematian Ja'far Bin Yahya Bin barmak, yang banyak mengilhami para pemikir politik kenegaraan selanjutnya.[154] Konsep pokok dari padanya adalah: 1) Kekuasaan monarchi berlabel Islam dengan suksesi kekhalifahan yang tidak jelas. 2) Belum memikirkan taksonomi kekuasaan berimbang. 3) Kepala negara adalah seorang muslim. 4) Konsep beliau tentang imamah, khilafah, mulk, sultan, daulah dan lainnya menjadi banyak rujukan para ahli lain, yang prinsip umumnya telah penulis paparkan di muka.

Kedua, Ibnu Rabi' (w. 272 H./885 M.) adalah penggagas teori politik era klasik.155[155] Bukunya yang terkenal Suluku al-Malik fi Tadbir al-

---

[153] Al-Baqillani, *Karangan Terpilih* dalam Yusuf Iblish (ed.) *Nusus al-Fikr as-Siyasi al- Islamiy: al-Imamah 'inda as-Sunnah*, (Beirut: Tp., 1966), hlm. 55-58. Bandingkan dengan Din Syamsuddin, *Hak-Hak Rakyat Warga Negara: Dalam Perspektif Sejarah Kekuasaan Negara Agama*, dalam *Agama dan Hak Rakyat*, (Jakarta: P3M, 1993), hlm. 26

[154] Ibnu Qutaibah, *Imamah wa as-Siyasah*..., hlm. 338.

[155] Olaf Schumann, *Dilema Islam Kontemporer: Antara Masyarakat Madani dan Negara Islam*, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I, No.2, 1999, hlm. 60

Mamalik. Teori politik yang dikemukakan olehnya sedikit banyak ada pengaruh filsafat Yunani. Sebagian dari teori politiknya adalah;1) Manusia dicipta oleh Allah SWT. sebagai makhluk sosial, sehingga selalu memerlukan kebersamaan. 2) Allah SWT. memberikan aturan tentang hak dan kewajibannya agar hidup mereka bisa teratur. 3) Allah SWT. mengangkat penguasa sebagai tanfidz demi terlaksananya hidayah dari-Nya. 4) Monarchi kerajaan sebagai bentuk ideal sebuah negara. 5) Kepala Negara adalah orang yang paling mulia di tempat itu. Adapun kriteria rajanya; 1) sebaiknya kerabat terdekat dari raja yang berkuasa; 2) aspirasinya luhur; 3) pandangannya mantap; 4) tabah menghadapi kesukaran;5) kekayaan yang banyak; 6) memiliki pembantu-pembantu yang setia.[156]

Konsep negara ini masih sangat kental feodalisme dengan pola justifikasi perjalanan monarchi kerajaan era Mu'awiyah yang dilanjutkan oleh dinastinya dan sekaligus juga Bani Abasiyah. Hampir tidak ada nuansa baru kecuali beberapa ide Aristoteles dan para filosof lain yang dimasukkan dalam teori dan konsep negara dalam tradisi Islam.

Pembahasan tradisi pemikiran dan konsepsi sosio-politik Islam selalu terkait dengan pembahasan mengenai negara dan agama dalam pemikiran Islam. Nomenklatur Daulah Islam dipandang Islami lantaran agama dan pemahaman agama yang ia peluk, bukan lantaran konstitusinya yang Islami. Jadi, wujud daulah Islam tersebut lantaran para penguasanya beragama Islam dan hukum yang berlaku di negara tersebut adalah hukum Islam.

Adalah fakta, bahwa bibit sektarianisme Arab Islam tumbuh subur mengatas namakan Islam sebagai ruh dari negara dan pemerintahan dinasti penguasa semenjak akhir era Khulafa ar-Rasyidun. Sang penguasa sangat mengutamakan kepentingan dinastinya. Sebagian ulama ada yang dapat dilibatkan dalam merumuskan kebijakan-kebijakannya untuk levenstip kekuasaannya. Sebagian lagi enggan bergabung lantaran tahu isi perut permerintahannya yang despotis dan arogan. Lahirlah para ulama yang rela dipenjara lantaran berseberangan dengan penguasa. Imam Abu Hanifah, Malik bin Anas, al-Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal menjadi penghuni langganan penjara dan para ulama lain yang mengalami nasib lebih buruk dari mereka.

---

[156] Muchotob Hamzah, Menjadi Politisi Islami..., hlm. 35.

Ketiga; Al-Farabi (257-339 H.). Al-Farabi adalah salah seorang filosof yang banyak karya ilmiyahnya di bidang pemikiran politik. Antara lain, Ara ahl al-Madinah al-Fadilah, Tahsil al-Sa'adah, dan Siyasah al-Madaniyyah. Teori politiknya antara lain; ,1) Allah SWT. menciptakan manusia sebagai makhluk sosial. 2) Manusia perlu bermasyarakat; 3) Manusia memiliki berbagai perbedaan; 4) Masyarakat sempurna besar yaitu masyarakat internasional; 5) Masyarakat belum sempurna seperti masyarakat kampung, desa dan kaluarga; 6) Negara kota adalah kesatuan politik yang terbaik; 7) Warga negara dikategorikan dalam tiga tingkatan, yaitu elit politik, angkatan bersenjata dan rakyat jelata. Kriteria seorang kepala negara antara lain; 1) Lengkap anggota badannya; 2) memiliki pemahaman yang baik; 3) tinggi kecerdasannya; 4) terampil mengemukakan pendapat; 5) pecinta ilmu, pendidikan dan pengajaran; 6) tidak rakus dalam soal makanan, minuman dan perempuan; 7) pecinta kejujuran dan pembenci kebohongan; 8) berjiwa besar dan luhur; 9) pecinta keadilan dan pembenci kezaliman; 10) tidak materialis; 11) mudah diajak menegakkan keadilan; 12) kuat pendirian, berani dan bersemangat.[157]

Sebagaimana penulis utarakan di depan, bi'ah dan dirasah 'ilmiyyah sangat berpengaruh pada seseorang termasuk konsep negaranya Al-Farabi. Sebagai seorang filosof muslim angkatan pertama, filsafat politiknya mulai menjamah mengenai negara ideal, yang tidak lain juga pemikiran Aristo dkk. yang dicerna dan di sesuaikan dengan ajaran Islam baik melalui tafsir maupun ta'wil darinya.

Dari paparan tersebut di atas, maka penulis memandang tidak mudah untuk mempraktekkan teori negara yang beliau rumuskan. Dansenyatanya konsep Negara seperti ini belum pernah dapat diwujudkan.

Keempat, Al-Mawardi (974-1056 M) adalah konseptor negara Islam dari kalangan sosiolog dan praktisi politik, yang pemikiran- pemikirannya mewarnai dunia Eropa saat itu. Al-Mawardi meniorisasikannya sebagai berikut; 1) Manusia sebagai makhluk sosial, memiliki syahsiyah yang berbeda maka saling membutuhkan dan memerlukan organisasi kemasyarakatan; 2) Oleh karena itu memerlukan raja, khalifah atau imam sebagai pemegang kendali hukum; 3) Faktor geografi dapat memengaruhi

---

[157] *Ibid.,* hlm. 56.

terhadap kehidupan politik suatu negara; 4) 'Ashabiyah adalah fitrah manusia yang melahirkan semangat saling membantu; 5) Imam atau khalifah harus dipilih oleh ahlu al-halli wa al-'aqdil yang kredibel. Sebagian mengharuskan dipilih oleh mayoritas ahlul halli wa al-'aqdi di seluruh penjuru negeri, meskipun ia menyatakan bahwa Abu Bakar ra.hanyadipilih oleh sekelompok orang yang hadir tanpa menunggu orang-orang yang tidak menghadirinya. 6) Khalifah sebagai pengganti nabi untuk menjaga agama dan politik duniawi; 7) Khalifah harus alim, adil, cakap, sehat dan keturunan Quraisy[158] selagi suku itu masih potensial; 8) Dalam upaya menghindari ketidak adilan imam, hubungan imam dengan rakyat hendaklah didasarkan pada peraturan politik yang harus ditaati oleh semua pihak, baik berupa rekayasa cendekiawan dan diutamakan ajaran agama.[159] 9) Idealnya sistem monarchi dengan dua mazam wazir, yaitu wazir tafwid sebagai pengambil policy dan wazir tanfiz| sebagai eksekutor.10) Negara harus ditopang oleh enam hal yaitu ad-dinu al-muttaba' atau agama yang dihayati, sultanun qahirun, penguasa yang berwibawa, 'adlun syamilun, keadilan yang merata, amnun 'amun, keamanan yang mumpuni, hasbun da-imun, kelestarian kesuburan tanah dan amalun fasihun, harapan kelangsungan hidup; 11) Imam dapat dijatuhkan jika menyimpang; 12) Dalam pembinaan warga negara, seluruh umat tanpa kecuali wajib mengetahui sifat-sifat orang yang mendapat amanah khilafah ini.[160]

Penulis menengarai ada perbedaan pada konsep negara dari Al-Mawardi tentang kedaulatan yang bersifat kontraktual. Akan tetapi kontroversi pemikirannya karena ia mengidealkan hanya boleh adanya seorang imam saja pada suatu masa secara mondial.[161] Sebuah pandangan yang dinyatakannya ketika secara riel ummat Islam telah menerima kekhalifahan ganda selama lebih seratus tahun; Khilafah Abasiah di Bagdad, Fatimiyah di Mesir dan Syria, dan Khilafah Umayah di Spanyol.[162]

---

[158] Kalau melihat pendapat Imam Syafi'i yang melegalkan kekhalifahan lebih dari satu, berarti memberi peluang kepada siapapun yang dapat berkuasa pada negara tersebut. Hal ini akan berbeda kalau ia memutlakkan pendapat satu negara bagi seluruh umat Islam apalagi dibumbui dengan mengharuskan kepemimpinan Quraisy umpamanya.

[159] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami...*, hlm. 38.

[160] *Ibid.,* hlm. 21.

[161] QS. Al-Anbiya' [21]: 22.

[162] Gustave E. Von Grune Baum, *Medieval Islam*, Edisi II, (Chicago, The University Press, 1953), hlm. 1957.

Penulis menilai ada yang sedikit janggal dari pemikirannya yaitu ketika akan menjumbuhkan teori khalifah yang dipilih oleh Ahl al-'Aqdi yang mestinya lebih dari satu orang bahkan mestinya lebih banyak lagi yang berbeda dengan sitem monarchi yang menggunakan sistem penunjukan, Al-Mawardi pasrah dengan menjustifikasi pemilihan dengan quorum hanya seorang pemilih alias penunjukan oleh pejabat sebelumnya . Hal ini menurut penulis merupakan inkonsistensi akibat keinginan dari beliau mempertahankan stabilitas pemerintahan dan pakem yang tidak membangun perubahan juga demi stabilitas. Artinya bukan karena miskin ide perubahan konsep kenegaraannya.

Kelima, Al-Gazali (450-505 H/1058-1111 M) diberi gelaran Hujjatu al-Islam, dan teori politiknya tertuang dalam kitab Ihya'u 'Ulumiddin. Al-Iqtisad fi al-I'tiqad dan At-Tibru al-Masbuq fi Nasihat al- Muluk. Sebelum al-Gazali lahir situasi dan peta perpolitikan yang terjadi sedang terpecah dalam beberapa faksi dengan nuansa perbedaan madzhab kalam. Di samping itu kekuasaan Daulah Umayah di Andalusia masih terdapat sisa-sisa yang terpecah-pecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil. Sementara itu, di Mesir, berkuasa Daulah yang dipimpin kelompok Syi'ah Isma'iliyah.[163]

Al-Gazali memberikan standar penilaian kemaslahatan dan kemafsadatan termasuk dalam masalah kenegaraaan. Dalam al-Mustasfa beliau menyatakan tentang perlunya memahami dan menjaga Maqasid asy-Syari'ah, yaitu agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta.[164] Beliau menyebutkan bahwa setiap orang yang kehilangan kelima atau salah satu unsur inti ini akan menjadi rusak, dan menolak kerusakan ini berarti sebuah kemaslahatan.[165] Pemikiran politik Al-Gazali dalam at-Tibr al-Masbuk fi Nasihati al-Muluk ,tampak keinginannya agar ulama dapat melakukan peran menjalankan reformasi mental bagi jalannya pemerintahan. Al-Gazali mempunyai obsesi agar sultan memiliki komitmen keimanan yang benar dan mantap mengingatkan kepada sultan bahwa hakikat kekuasaan sesungguhnya adalah al-Khalik, Allah SWT.

Menurut al-Gazali, khalifah adalah berfungsi sebagai pelindung pelaksanaan syari'at dan syari'at tidak akan efektif tanpa dukungan

---

[163] Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.), Jilid 1, hlm. 23-33

[164] Al-Gazali, *Al-Mustasyfa* (Beirut: Dar al-Jail, 1973), Jilid 1, hlm. 438.

[165] *Ibid*.

pemerintahan yang Islami (nizamu ad-dunya syartun li nizami ad-din).[166] Separasi iman dan dunia (sekularisme) adalah akibat mispersepsi terhadap konsep iman dan imamah. Baginya, kehidupan sekular yang hedonistik dan ektravagansa hanya akan merusak diri. Al-Gazali menekankan akuntabilitas peran Negara, dengan kewajiban membantu rakyat demi optimalisasi kehidupan. Secara psikofisik rakyat harus dilindungi dengan bantuan moral-spiritual dari para ulama untuk menjaga moralitas dan keimanan rakyatnya. Sebab bagaimanapun, kebahagiaan hakiki hanyalah di akhirat.[167] Di sisi lain, rakyat harus taat kepada pemimpin. Karena sebagaimana Ibnu Taimiyah, Al-Gazali berprinsip bahwa Keteraturan agama tidak bisa dihasilkan kecuali dengan seorang Imam yang ditaati.[168]

Bagi Al-Gazali, pembangunan sebuah negara adalah menuju kepentingan ukhrawi, bukan sekedar duniawi,[169] dan agama adalah asas, sedangkan penguasa adalah penjaga (harisun), manakala agama tidak berpenjaga, pasti akan hancur.[170] Konsep negara yang diidealkan oleh Al-Gazali adalah: 1) sebuah pemerintahan akan kuat manakala kekuasaan itu berbasis akidah dan akhlak (etika). Karena akidah merupakan asas dari perilaku tata kehidupan dan aktifitas manusia, yang dapat dirunut dari akidahnya.[171] Selanjutnya, etika adalah ungkapan dari asas pertama yang bisa mengawal akuntabilitas kehidupan dirinya di mata Tuhan untuk menuju terminal goal kemanusiaannya.[172] 2) posisi sentral bagi ulama dalam ikut menjaga negara sehingga dikatakan hancurnya umat karena hancurnya pejabat, dan hancurnya penjabat karena hancurnya ulama dan hancurnya ulama karena ambisi duniawi.[173] 3) dalam menjalankan roda pemerintahannya seorang sultan beserta seluruh perangkatnya harus memiliki etika

---

[166] Al-Gazali, *Al-Iqtisad fi Al-I'tiqad*, (Beirut: Dar al-Qutaibah, 2003), cet. 1, hlm. 170.

[167] Al-Gazali, *Fadaih al-Batiniyyah*, (Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 2001), hlm. 205.

[168] Al-Gazali, *Al-Iqtisad...*, hlm. 69.

[169] *Ibid.,* hlm. 51.

[170] Muhammad Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, terj. (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm.102.

[171] Alparslan Acikgence, The Framework for A History of Islamic Philosophy, Al-Shajarah, *Journal of The International Institute of Islamic Though and Civilization (ISTAC)* 1996,Vol.1 No 1&2, hlm. 6.

[172] Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas* Bandung: Mizan,2003), hlm.174.

[173] Al-Gazali, *Al-Iqtisad...*, hlm. 69

politik dan jika kekuasaannya belepotan dengan kezaliman, maka sudah seharusnya untuk disingkirkan.[174] 4) kepala negara harus menjalankan hukum Ilahi dan menjadi tanggung jawab seorang penguasa. 5) stabilisasi kehidupan beragama mustahil terwujud tanpa adanya seorang Imam yang ditaati.[175]

Sebab sejatinya menurut Imam al-Gazali, pemerintahan itu didirikan untuk menata umat, agar kehidupan agama dan dunianya aman sentosa dari ancaman luar maupun dalam.[176] 6) Al-Gazali memposisikan seorang faqih sebagai orang yang menguasai legislasi politik Islam sekaligus mediator. Maka seorang fakih seharusnya pemandu dan pembimbing sultan.[177] 7) sultan dengan semua aparatnya tak dapat tiada mesti menggunakan etika politik dalam menjalankan tugasnya.[178]

Syarat-syarat khalifah menurut Al-Gazali: 1) Aqil baligh; 2) Dhabith artinya cerdas dan kuat fikirannya; 3) Merdeka; 4) Laki-laki; 5) Keturunan Quraisy; 6) Sehat pendengaran dan penglihatan; 7) Kekuasaan yang nyata; 8) Hidayah; 9) 'Alim; 10) Wara'.11. Adil.[179] Dan jika seorang sultan itu berbuat zalim dan sudah membahayakan agama, maka harus dilihat lagi keabsahan kekuasaannya. Baik itu diberhentikan atau harus berhenti sendiri.[180]

Penulis memandang konsep dari Al-Gazali sangat idealis dan berusaha mendekati kepada check and balance, akan tetapi di sisi lain menjauhinya dengan konsep Raja sebagai bayangan Allah di dunia yang lebih bernuansa Persia. Beliau juga belum melahirkan implementasi hisbah dalam pasal-pasal baru yang lebih menjamin pengawasan eksekutif secara kelembagaan kecuali dengan cara sekenanya bagi ulama atau individu dalam melakukan dan bersikap oposisi. Meskipun Al-Gazali berusaha mendidik masyarakat lewat kritik-kritiknya untuk menjadi warga negara berkompeten, tetapi belum dapat dibilang mencukupi lahirnya negara yang berkeseimbangan yang menjadikan warga mampu berpartisipasi dalam isu-isu kenegaraan. Dari seluruh para ahli, tidak ada yang mengkritisi sistem kerajaan

---

[174] Al-Ghazali, *Al-Ihya...*, Jilid 2,,(Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, tt.) hlm.151

[175] Al-Ghazali, *Al-Iqtisad...*, hlm. 69.

[176] *Ibid.,* hlm. 147.

[177] *Ibid., Al-Ihya'...*, Jilid 1, hlm. 30.

[178] *Ibid.,* Jilid 2, hlm. 151

[179] Syadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 78.

[180] Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam...*, hlm. 279.

monarchis yang berlabel khalifah, meskipun mereka pasti faham atas kekurangan-kekurangannya. Diduga sebagian besar mereka hanya mengkhawatirkan terjadinya anarchi apabila digulirkan perubahan sistem.

Kemudian pada abad Pertengahan (1250-1800) para konseptor negara dalam tradisi Islam dipelopori oleh tokoh-tokoh fenomenal yang sampai hari ini memiliki pengaruh yang sangat luas yaitu:

Pertama, Ibnu Taimiyah (1263-1328 M) Ia lahir pada awal Perang salib VIII (1270 M) dan wafat setelah Perang Salib IX (1271-1291 M). Sebagian pengikutnya memandang ia sebagai mujadid yang memenuhi criteria yang dimaksud dalam hadits.[181] Oleh Goldziher ia digambarkan sebagai ,pribadi yang berada di pelataran atas abad ke-7 H, sekaligus sebagai teolog muslim termasyhur abad ke-13 dan 14. Di antara pemikiran yang menonjol adalah kosmopolitanisme dalam bingkai kembali kepada Al-Qur'an dan hadits.[182]

Ibnu Taimiyah menegaskan tentang kewajiban mengangkat kepemimpinan kaum muslimin sebagai kewajiban agama yang agung, bahkan tidak akan tegak agama dan dunia kecuali dengannya. Karena Bani Adam tidak akan sempurna maslahat mereka kecuali dengan negara (jamaah).[183] Taimiyah memandang, nilai terpenting yang harus dijaga adalah keadilan dan amar ma'ruf nahi munkar. Dalam aspek politik dan kenegaraan, secara radikal, Taimiyah lebih memenangkan gagasan keadilan yang universal dibandingkan segala-galanya, termasuk keimanan agama seseorang.[184]

Bagi Ibnu Taimiyah, doktrin kekhalifahan di tangan orang Quraisy tidak relevan dan tidak urgen, karena tidak sejalan dengan prinsip kesederajatan dalam Al-Qur'an.[185] Beliau mendambakan kaum muslimin yang meiliki imam tunggal. Akan tetapi manakala terpaksa ada beberapa imam, mereka harus tetap menegakkan syariat.

---

[181] HR. Abu Dawud no. 4293, *Sunan Abi Dâwud* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, t.t.)

[182] Goldziher, *Ibn Taimiyah Encyclopedia of Religion and Ethics* Vol. 7, hlm. 72.

[183] Ibnu Taimiyah, *As-Siyasah Syar'iyyah*, (Kuwait: Tp, 1979), hlm. 217.

[184] *Innallah yuqimu ad-daulata al'adilata wa in kanat kafiratan wa la yuqimu ad-daulata az-zalimata wa in kanat muslimatan; Ibnu Taimiyah, Al-Amru bi al-Ma'ruf wa Al-Nahyu 'an al-Munkari*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1984), hlm.40.

[185] Al-QS. Hujurat [49]: 13.

Untuk mencegah antagonisme yang berujung pada ketidakadilan, ia berpendapat, law enforcement harus berjalan secara ketat oleh Negara Di mata Ibnu Taimiyah, kepemimpinan adalah, amanat yang wajib ditunaikan dan menghukumi secara adil.[186] Tujuan semua tugas publik adalah mewujudkan kesejahteraan material dan spiritual rakyat. Baginya, ,agama tanpa kekuasaan, jihad, dan harta, sama buruknya dengan kekuasaan, harta, dan perang tanpa agama.[187]

Mengenai orang Islam yang tinggal di negeri terjajah, ketika ia ditanya tentang negeri Mardin apakah penduduknya wajib berhijrah sedangkan negeri itu sudah dijajah oleh tentara Tartar, jawabannya, ya, jika mereka tidak mampu lagi menegakkan agamanya. Jika masih mampu maka hanya disayogyakan dan belum ke tingkat kewajiban.[188]

Ibnu Taimiyah tak lupa memuji sistem kerajaan Mu'awiyah yang beliau pandang lebih membawa rahmat sebagaimana dikutip Nurcholis Madjid dalam Budhy Munawar Rahman,[189] dan menyatakan bahwa Ali Bin Abi Thalib tidak ikhlas dalam berperang membela agama. Katanya, Ali berperang demi kekuasaan dunaiawi semata dan lemah dalam law enforcement. Oleh karena itu umat Islam tidak boleh membai'at orang yang tidak mampu menegakkan keadilan itu.[190] Ibnu Taimiyah juga menstigma ulah Husein Bin Ali Bin Abi Thalib sebagai sebuah pembangkangan terhadap kekuasaan Yazid Bin Mu'awiyah.

Konsep negara yang dicanangkannya dapat diringkas sebagai berikut; 1) Pemerintah sebagai pemegang amanat (trustee) harus menyampaikan amanah (trust) yang diberikan oleh pemberi amanah (truster); 2) Kepala negara hendaknya memberi wewenang kepada orang- orang yang terbaik dari segi kepentingan rakyat; 3) Meritokrasi atau memberikan kepada orang yang ahli; 4) Rakyat harus patuh membayar kewajiban kepada

---

[186] Lihat QS. An-Nisa [4]: 58-59.

[187] Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta: Serambi, 2001).

[188] Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, Jilid 28, hlm.240.

[189] Budhy Munawar Rachman (ed.), *Konstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 242; Pujian kepada Mu'awiyah semacam ini kemudian diteruskan oleh para ulama Saudi kontemporer.

[190] Ibnu Taimiyah, *Minhaj as-Sunnah*, (Cairo: Maktabah Dar al-'Arab, 1962), Jilid 2, hlm. 204.

negara dan kepala negara harus membelanjakan secara benar; 5) Eksekusi atau pelaksanaan hukum pidana yang merupakan hak Allah Swt. seperti menyamun, mencuri, berzina dsb. Harus ditegakkan tanpa pandang bulu, meskipun tidak ada pengaduan; 6) Eksekusi terhadap hukum pidana yang merupakan hak manusia seperti hukum qisas dihimbau agar pihak keluarga memberikan maaf; 7) Orang lslam dan hatinya kafir, berarti munafik. menurut Fuqaha disebut Zindiq, kebanyakan fuqaha berkata bahwa orang tersebut dibunuh kalau tidak bertobat.[191] 8) Kepala negara tidak boleh meninggalkan musyawarah;[192] 9) Pengangkatan imam dan penyelenggara negara adalah kewajiban yang paling agung demi terwujudnya saling bantu membantu dan amar makruf nahi munkar; 10) Kepala negara adalah bayangan Allah Swt. di bumi, dengan kewenangan memerintah yang bersumber dari Tuhan; 11) Keadilan adalah hak yang harus ditegakkan di atas segala-galanya; 12) Kepala negara yang bukan muslim tetapi adil lebih baik daripada kepala negara muslim tetapi tidak adil.[193] 12). Bahwa berjihad adalah seutama-utama ketaatan.[194] Bagi Ibnu Taymiyah, seseorang warga negara harus hidup dalam kesejahteraan dan mandiri, sehingga mampu mengimplementasikan kewajiban diri dan agamanya.

Seperti halnya para pendahulunya, Ibnu Taymiyah juga bependirian bahwa umat wajib menaati kekuasaan politik dalam wajah apa dan bagaimanapun. Pendirian ini dapat dijumpai dalam ungkapan Ibnu Taymiyah yang lain, ‚Imam yang harus ditaati adalah seorang yang sedang berkuasa, terlepas apakah ia zalim atau adil.[195]

Jadi penulis berkesimpulan bahwa Ibnu Taimiyah sebenarnya sangat mendambakan keadilan penguasa. Akan tetapi dalam memperjuangkannya oleh stake holder-nya jangan sampai diperjuangkan dengan menegasikan ketaatan menuju separatis. Ibnu Taimiyah disamping tegas mengenai konsep negara monarkhi, akan tetapi di sisi lain beliau memberi peluang

---

[191] Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa*..., Jilid 1, hlm. 359.

[192] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami*..., hlm. 39-49.

[193] Ibnu Taimiyah dalam Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara*..., hlm. 11.

[194] Ibnu Taimiyah, Al Ikhtiyarat Al 'Ilmiyyah, dalam *Al Fatawa Al Kubra*, (Beirut: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H.), Jilid 4, hlm. 608.

[195] Ibnu Taimiyah, *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah fi Naqd Kalam asy-Syi'ah wa al- Qadariyyah*, (Cairo: Maktabah Dar al-'Arab, 1962), Jilid 1, hlm. 389.

terhadap negara yang lebih progresif, semacam negara republik. Artinya tidak menegasikan konsep-konsep baru yang secara sepintas tidak islami menurut kelompok tertentu.

Pengaruh konsep negara Ibnu Taimiyah, dan sikap serta penilaiannya terhadap Mu'awiyah Bin Abi Sufyan dan Ali Bin Abi Thalib penulis duga berpengaruh besar terhadap sikap ulama-ulama Saudi Arabia kontemporer untuk melestarikan permusuhan antara Muawiyah (Saudi Arabia) dengan Ali Bin Abi Thalib (Iran).

Kedua, Ibnu Khaldun, (1332-1406 M.). Sama dengan para pendahulunya, menurut Ibn Khaldun manusia diciptakan sebagai makhluk politik atau sosial, sehingga kehidupannya dengan masyarakat dan organisasi sosial merupakan sebuah kebutuhan intrinsik yang bersifat darury.[196] Kitabnya, Muqaddimah merupakan jilid pertama dari kitab Al-Ibar. Sama dengan Al-Mawardi, ia menjelaskan bahwa tujuan Negara adalah untuk mengatur dunia (as-siyasah ad-dunya) dan menegakkan kalimat Allah pada posisi tinggi (kalimah Allah hiya al-'ulya), sebab negara mengatur dunia berdasarkan syariat agar mereka mencapai kebahagiaan akhirat.[197] Ibnu Khaldun menyatakan bahwa ,menentukan imamah adalah wajib secara syar'i melalui ijma' (kesepakatan) sahabat dan tabiin. Kekhalifahan, meskipun tidak dinyatakan dalam al-Qur'an secara eksplisit, diterima oleh para juris Muslim sebagai lembaga resmi keagamaan. Bahkan Ibn Khaldun menyatakan bahwa khilafah adalah sebagai kebutuhan hukum agama dan kaum muslimin berkewajiban menegakkan dan mempertahankan.[198] Menurut Ibnu Khaldun, 'asabiyyah adalah faktor lain yang membentuk sebuah negara. 'Asabiyah adalah perasaan kelompok (group feeling), kesukuan, nasionalisme, atau sentimen sosial. Ibn Khaldun memunculkan dua segmen sosial, badawah dan hadarah (penduduk perkotaan) dan keduanya merupakan sesuatu yang natural, dan dharuri.[199] Khalifah juga biasa disebut Imam, lantaran fungsinya menyerupai imam salat yang diikuti dan dicontoh. Khalifah disebut juga

---

[196] Ibnu Khaldun, Muqaddimah..., (Kairo: Dar Ibn al-Hait|am, 2005), hlm. 41.

[197] *Ibid*; Lebih lanjut baca pada bagian ke-25 fi ma'na al-khilafah wa al-imamah, hlm. 152.

[198] *Ibid.,* hlm. 165-166

[199] *Ibid.,*hlm. 120.

al-imamah al-kubra sedangkan salat sebagai imamah sugra. Alasan mengapa dinamakan khalifah, lantaran rutbahnya sebagai pengganti Nabi bagi umatnya.[200]

Mengenai syarat Khalifah, Ibn Khaldun mempersyaratkan lima hal, satu di antaranya syarat suku Quraisy. Berdasarkan teori 'asabiyyah, ia sependapat dengan pemikir muslim sebelumnya tentang keutamaan keturunan Quraisy. Karena jika dipegang oleh suku lain dikhawatirkan terjadi pembangkangan masal dan pada akhirnya terjadi kehancuran total, sementara Nabi menghendaki solidaritas dan soliditas.[201] Ia memberikan tiga kategari bentuk pemerintahan. 1. Siyasah tabi'iyyah, pemerintahan yang despotis-otoktratis. 2. Siyasah 'aqliyyah, pemerintahan yang rasional. 3. Siyasah Diniyyah, sebuah pemerintahan relijius dalam keseimbangan duniawi-ukhrawi dan ini model terbaik.[202] Ia juga berpendapat, ,tidak dikatakan sebagai 'memberontak' bagi perlawanan terhadap pemimpin fasik seperti Husein Bin Ali Bin Abi Thalib terhadap Yazid Bin Mu'awiyah. Apa yang dilakukan oleh Husein adalah benar, ijtihadnya benar, dan kematiannya adalah syahid. Tidak boleh dia disebut bugat sebab istilah memberontak hanya ada jika melawan pemimpin yang adil.[203]

Ibnu Khaldun memang telah memulai kajian konsep negara yang melibatkan sosiologi ketika ia merunut bagaimana sikap sosial bagi orang-orang terpinggirkan A'rabi Badawiyyah periferi di hadapan orang-orang 'Arabi Hadariyyah dalam pusaran. Penglibatan sosiologi yang beliau rintis pengembangannya akan semakin kentara manfaatnya bila para teoritisi konsep negara era kontemporer semakin serius mendalaminya. Karena pengetahuan yang mendalam tentang jati sosial manusia akan semakin menghasilkan konsep negara yang lebih smooth dan sekaligus aplikabel dan lebih lestari. Ketiga, Muhammad Bin Abd al-Wahhab (1703–1792 M.) sebagimana yang telah penulis sebutkan terdahulu, tetapi karena pengaruhnya yang luas, pantas kalau penulis ditailkan dalam paparan ini. Ia banyak disebut-sebut sebagai pembaharu agama Islam atau mujadid-

---

[200] *Ibid.,* hlm.151.

[201] *Ibid.,* hlm. 194.

[202] *Ibid.,* hlm. 191.

[203] *Ibid.,* hlm. 113.

mujtahid, yang bertawajuh dalam pemurnian Islam.[204] Yudian Wahyudi menyebut gerakan Wahabi sebagai pionir reformasi Islam di era modern.[205] Merujuk Olivier de Coransez, Wahyudi menyatakan bahwa ,dalam beberapa hal, ajaran tajdid Ibn 'Abd al-Wahhab juga merupakan salah satu bentuk sekularisme, karena ia meyakini pemisahan antara kekuasaan spiritual dan temporer.[206]

Bagaimanapun konsep Negara yang diusung oleh Abdul Wahab, kecenderungan skriputalisnya mendorong para pengikutnya sampai era kontemporer sekalipun bersifat agresif kepada kelompok-kelompok lain dalam tradisi Islam. Semua orang yang tidak sefaham dipandang kafir, musyrik dan murtad.[207] Hampir semua kelompok radikal pada era kontemporer, minimal ada hubungan emosional dengan Muhammad Bin Abdil Wahab dan Wahabi - Saudi. Al-Qaeda–yang ini banyak disangkal oleh para penulis Wahabi-yang juga mempunyai akidah takfir, sempalannya Islamic State of Iraq and Siria, Lasykar Jihad di Indonesia,[208] Jama'ah Anshar at-Tauhidnya Abu Bakar Ba'asyir yang dahulu Majlis Mujahidin Indonesia, partai An-Nur di Mesir, Jabhah Al-Nushra di Suriah dan masih banyak lagi yang lain.

Memang Abdul Qadim Abdul Qadir Zallum, tokoh HT menyebutnya sebagai salah seorang mujtahid di kalangan mazhab Hanbali.[209] Akan tetapi Zallum juga mengkritisi, bahwa gerakan Wahhabi dimanfaatkan Abdul Aziz bin Muhammad bin Saud (w. 1830) untuk mensakralisasi ambisinya guna mendapatkan dukungan dana dan senjata dari Inggris dalam pemberontakannya terhadap Usmaniyah,[210] dan sekarang dilanjutkannya kepada AS dan Barat. Konsep Negara Wahabi yang Arab sentris itu ia gunakan mencapai ambisi kerajaannya.

---

[204] Muhammad Ibnu Abdillah Ibnu Humaid, *As-Suhub al-Wabilah 'ala Dara'ih al- Hanabilah*; tahqiq Dr. Abdurrahman al-Utsamin dkk (Riyad: Maktabah Imam Ahmad, 1989), hlm. 275.

[205] Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik; Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko dan Indonesia*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007), hlm. 3.

[206] Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik...*, hlm. 15.

[207] Ubaidillah, Global Salafisme, *Thaqafiyyat*, Vol. 13, No. 1, Juni 2012, hlm. 38.

[208] Noorhaidi Hasan, *Lasykar Jihad* (Jakarta: Pustaka LP3S,2008)

[209] Zallum, Abdul Qadim, *Kaifa Hudimat Al-Khilafah* (Beirut : Dar al-Ummah, 1990), hlm. 14.

[210] *Ibid.,* hlm. 13.

Berangkat dari keterangan di atas, seharusnya ajaran ini akan semakin membebaskan umat Islam dari keterkungkungan kuasa negara yang berlaku despotis dan arogan. Akan tetapi ternyata merupakan salah satu ideologi yang melahirkan kolaborasi dalam membentuk kerajaan Saudi yang monarkis dan kontroversial pengekor dunia Barat. Jadi sebenarnya konsep negara yang mereka usung ini dapat dikategorikan oreientasi politik duniawi berlabel agama sebagaimana juga umumnya kelompok-kelompok di luar mereka. Para mujahid yang mukhlis biasanya adalah orang-orang di bawah level jenderal yang menjadi korban kaum elit yang terkena provokasi mereka atau para ulama al-mukhlisin belaka. Biasanya ulama yang berani berbeda dengan umara seperti Imam Malik, Hanafi, Syafi'i, Hanbali atau mereka yang berani mengkritisi umara secara proporsionallah yang memiliki keikhlasan dalam merumuskan konsep negara dengan baik meskipun tetap dipengaruhi oleh lingkungannya. Mereka yang berniat menikmati kekuasaan apalagi telah menikmati kekuasaan biasanya pandai membungkus niatnya yang politis duniawi dengan terma-terma jihad fi sabilillah.

Harus diketahui bahwa Wahabi berbeda dengan Ikhwanul Muslimin, Hizbu Tahrir, yang muncul pada era kentemporer. Bahkan mereka berpolemik dalam banyak permasalahan. Karena HT, Ikhwanul Muslimin dan juga kelompok lain dikafirkan oleh pengikut Wahabi.[211] Demikian juga HT memandang Saudi Arabia sebagai negeri kafir.

Jadi penulis memandang konsep negara yang diusung olehnya lebih mengarah ke sikap fundamental dan bahkan radikal. Radikalismenya terbukti ketika konsep negaranya beliau kolaborasikan dengan Bani Saud yang mengeksekusi ulama dan rakyat yang tidak sefaham dengan dia dan negaranya. Konsep tauhid (?) dan kebenciannya kepada kekhalifahan Turki Usmani membawanya kearah Arab Sentris dan Chaufinistik. Kejengkelannya terhadap penguasa Hijaz sebelumnya yang notebene keturunan Nabi alias sayid dalam penyebutan budaya tertentu menjadikan konsep negara penegak tauhidnya menjadi bias sekte dan golongan, dan bahkan bapaknya sendiri memberi peringatan agar berhati-hati daripadanya. Beberapa kalangan Wahabi seperti Muhammad al-

---

[211] *Ibid.*

Mas'ari juga menyatakan bahwa sebelum berkolaborasi dengan Saud dan Inggeris untuk memberontak Turki Usmani, ia adalah bukan siapa-siapa.[212] Kakaknya, Sulaiman Ibnu Abdil Wahhab juga menyatakan bahwa Muhammad Ibn Abdil Wahhab sangat tidak layak melevelkan dirinya sebagai seorang mujtahid,[213] terutama konsep negara dengan warganegara ekskulsif dengan kewajiban pengakuan kufur sebelum menjadi anggota bagi setiap orang yang akan bergabung dengan mereka. Ibn Abdul Wahab berkolaborasi dalam membentuk negara Saudi yang berbentuk monarchi sampai saat ini[214] dengan bantuan Lawrence terpisah dari khalifah Turki Usmani.[215] Ia menengarai praktek-praktek penyimpangan dari ajaran Islam merupakan konsekuensi dari ketergantungan epistemologis,[216] yang disebabkan pula oleh taklid yang kerap kali ditemukan ulama sunni.[217]

Syekh Muhammad ibn Abdullah ibn Humaid an-Najdi Al-Hanbali, w. 1295 H dalam as-Suhubu al-Wabilah 'ala Daraih al-Hanabilah menyatakan bahwa, Muhammad ibn Abdul Wahhab apabila berselisih dengan seseorang dan tidak bisa untuk membunuhnya terang-terangan maka ia mengutus seseorang untuk membunuhnya ketika dia tidur atau ketika ia berada di pasar pada malam hari. Ini semua dia lakukan karena ia mengkafirkan orang yang menentangnya dan halal untuk dibunuh.[218]

Syekh Ahmad Zaini Dahlan, Mufti madzhab Syafi'i di Makkah padaSultan Abdul Hamid mengutip perkataan Muhammad ibn Abdul Wahhab bahwa: "Sesungguhnya aku mengajak kalian pada tauhid

---

[212] Muhammad Al-Ma'sari, *Al-Kawasyif al-Jaliyyah fi Kufri ad-Daulah as-Su'udiyyah* (Riyadh: Muassasah al-Rafid, tt) halaman lampiran.

[213] Sulaiman Ibn Abdil Wahhab, *As-Sawa'iq al-Ilahiyyah fi ar-Raddi 'ala al-Wahhabiyyah*; tahqiq Ibrahim Muhammad al-Batawi (Kairo: Dar al-Insan, tt) hlm. 7.

[214] Hamid Algar, Wahhabism; *A Critical Essay* (New York: Islamic Publication International, 2002) hlm. 42 menyatakan Sejarah Wahabisme yang berkolaborasi dengan Ibnu Saud blepotan darah anak manusia Muslim. Dalam menggulirkan hegemoninya di jazirah Arab, tidak kurang 400.000 umat Islam dibunuh tahun 1920 di hadapan umum baik dipotong, maupun dieksekusi tanpa mengenal perempuan ataupun anak-anak.

[215] Martin Gilbert, Lawrence of Arabia was a Zionist , *Jerusalem Post* edisi 22 Februari 2007.

[216] Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik; Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko dan Indonesia*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007), hlm. 11.

[217] *Ibid*.

[218] Muhammad al-Najdi, *As-Suhub al-Wabilah 'ala Daraih al-Hanabilah*, (Maktabah al Imam Ahmad, tt.), hlm. 276.

danmeninggalkan syirik pada Allah, semua orang yang berada di bawah langityang tujuh seluruhnya musyrik secara mutlak sedangkan orang yang membunuh seorang musyrik maka ia akan mendapatkan surga".[219] Al Qanuji salah seorang ulama Wahabi mengatakan: "Taqlid terhadap mazhab-mazhab adalah syirik."[220]

Berangkat dari paparan di atas penulis meyakini bahwa kekerasan pada era kontemporer nanti, salah satu pemicunya adalah konsep negara yang menganggap kafir pada komunitas Islam yang lain. Menurut Gibb dan Khouri Wahabisme tidak identik dengan Arabisme, tetapi statemen Muhammad Bin Abdil Wahab yang menyatakan hanya orang Arablah yang bisa mengembalikan ajaran-ajaran murninya,[221] adalah bagian dari sikap Arab-sentrisnya. Menurut Zuhairi Misrawi, mengutip El Fadl, "bahwa istilah 'Syari'at' di dunia Islam kontemporer dipengaruhi pandangan Wahabisme yang menyempit sebagai "pidana dan Arabisme". Pemaknaan yang monopolistik terhadap terma ini melicinkan jalannya pemahaman yang apologetik, politis dan ekstrimistik.[222] Muhammad bin Abdul Wahhab menyatakan bahwa Imam madzhab ittifaq bahwa seseorang yang berhasil menguasai sebuah negeri atau beberapa negeri maka posisinya seperti Imam (Khalifah) dalam segala hal.[223] Sebab andaikata tidak seperti itu, maka persoalan dunia ini tidak akan tegak yang sejak lama sekali yaitu pra Imam Ahmad sampai hari ini tidak berada di bawah satu komando.[224] Ia menyatakan bahwa ,kaum muslimin belum pernah mengetahui seorang ulama pun yang menyatakan bahwa pelaksanaan hukum Islam tidak sah kecuali oleh Al-Imam Al-A'zam (khalifah).[225] Pernyataan beliau tersebut meskipun dalam perspektif sekarang realistis karena negara telah terbagi

---

[219] Ahmad Zaini Dahlan, *ad-Duraru as-Saniyyah fi ar-Raddi 'ala al-Wahhabiyyah*, (Kairo: Musthafa al Babi al Halabi, tt.), hlm.46

[220] Muhammad Shidiq Hasan al Qanuji, *ad-Din al-Khalis*, (Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, tt.), Jilid 1, hlm.140.

[221] Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik...*, hlm. 9.

[222] Zuhairi Misrawi, Dialektika Islamisme, Khilafah, dan Syari'at, dalam Komaruddin Hidayat, *Ibid.,* hlm. 82.

[223] Maksudnya keabsahan pemerintahan Ibnu Saud atas dasar perebutan kekuasaan dengan Turki dan pemerintahan lokal sebelumnya (pen.)

[224] Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, *Ad-Durar as-Saniyyyah*, Jilid 7, hlm. 239

[225] *Ibid.*

dalam skala nasional sejak perjanjian Westphalia, akan tetapi nuansa politik untuk menjastifikasi kolaboratornya, negara Saudi, dapat dibaca dengan gamblang.

Konsep negara yang Arab sentris ini sebenarnya sangat jauh dari prinsip-prinsip keislaman sejak awal kenegaraan dalam Islam. Apalagi perkembangan selanjutnya konsep Wahabi tentang negara ini menjadi sangat eksklusif dan mengklaim benarnya sendiri sehingga melahirkan bibit baru ekstrimis pada era kontemporer nanti seperti halnya Al-Qaeda, Jamaah Islamiyah, ISIS dan lain-lainnya. Hari ini bisa kita lihat ekspor konsep negara Wahabi-Salafi yang diusung oleh partai-partai An-Nur di Mesir, atau diadopsi oleh Al-Qaeda dan seterusnya justru semakin menampakkan absurditasnya. Sebagai misal, Abu Turab Al-Muqaddasi salah seorang pemimpin ISIS dalam akun twitternya yang aslinya telah dihapus berjanji akan menghancurkan Ka'bah manakala bisa menguasai Makkah karena dianggap sumber kemusyrikan[226] setelah bias menghancurkan kubur Nabi Yunus as. beberapa waktu yang lalu.

Lebih tragis dan ironis, permusuhan mereka dengan Syi'ah sempat menjadikan diri mereka bayangan lahirnya kembali Mu'awiyah dalam konsep negara (Saudi Arabia) dan Ali Bin Abi Thalib sebagai konsep negara (Iran) plus saling menegasikan keislaman mereka masing-masing yang akan penulis jelaskan nanti.

Statemen dari kedua Partai juga sangat politis, karena dengan statemen itu mereka akan diabsahkan oleh rakyat (nya) sebagai pelaku kudeta dalam sepanjang tradisi Islam. Anehnya demi menjaga keberlakuan syariah, mayoritas ulama juga menjustifikasi kudeta yang berhasil menggulingkan penguasa. Ini menurut penulis merupakan salah satu hal yang krusial dalam konsep negara Islam yang sepertinya mendorong terjadinya kudeta pada negara-negara muslim sampai zaman ini. Di mata nalar publik nantinya, kudeta seperti ini dipandang sebagai cacat politik yang besar. Seharusnya untuk menjustifikasi berlakunya hukum ada stigma khusus bagi mereka yang melakukan kudeta sehingga orang tidak mudah melakukannya.

---

[226] M.tempo.com/read/news/2014/07/04/115590287/isis-bersumpah-hancurkan-kabahjika-kuasai-mekah, diakses 13 Mei 2014

Dalam pada itu Yudian Wahyudi, menyatakan atas adanya pengaruh Abd al-Wahhab terhadap pergolakan demokrasi terkait adanya slogan kembali al-Quran dan Sunnah yang bergema di dunia Islam.[227] Metode yang ia terapkan adalah meniru kaum salaf yang telah menjalankan perintah-perintah langsung dalam Al-Qur'an dan sunnah.

Menurut penulis pengaruh beliau dalam hal ini karena semangat kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits adalah semangat yang berbeda dengan mainstream saat itu yang kental dengan semangat mempelajari sebagian kitab kuning yang disusun pada era kekalahan Islam dan yang dekat-dekat bernuansa Jabariyah. Maka wajar kalau para pengikut Wahabi banyak menjadi inspirator gerakan kemerdekaan di dunia Islam. Akan tetapi keberlanjutannya ia juga yang menjadi inspirator para teroris pada zaman kontemporer karena semangat keagamaan yang puritanistik tadi.

Apalagi ia juga menawarkan model konsep politik yang leterlek kepada pengikut-pengikutnya, yakni politik Arab sentris termasuk dalam kepemimpinan. Ia mewajibkan pengikutnya untuk hijrah ke Najd,[228] dan mensyaratkan pengikutnya untuk mengakui kafir sebelum memasuki kelompoknya. Konsep ini ketika diimplementasikan dalam Negara sudah pasti sangat problematik. Ketika tahun 1925 Abdullah Bin Saud menaklukkan Hijaz dengan tentara Ikhwan Badui yang kebanyakan nomadik, tribal, tidak sopan dan bahkan buta huruf, ia kaget menemukan masyarakat yang sangat sophisticated, dengan struktur politik kohesif berdasarkan pada majlis konsultatif yang disebut majlis asy-syura. tetapi bagaimanapun, Saud dan Wahhab memaksakan pandangan keislamannya yang myopic, dan intoleran, bahkan mengimplementasikan konsep Negara monarchi.[229]

Pada akhirnya sampai era kontemporer nanti, sistem monarchi berlabel agama hanya mendapat kritikan tak berarti sehingga tidak menggoyahkannya meskipun tidak sesuai dengan prinsip kesetaraan.

---

[227] LihatYudian Wahyudi, *Dinamika Politik: Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko dan Indonesia*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

[228] Bin Baz, *Ad-Durar as-Saniyyah fi Ajwibah an-Najdiyyah*, (Riyadh: Dar al-Watan, 1996), Jilid 1, hlm.102.

[229] Mirza Tirta Kusuma (ed), *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014), hlm. 18.

Mestinya kritik harus tidak kalah tajam dengan monarchi Inggeris, Belanda dan lainnya yang menjadikan raja hanya sebagai simbol negara. Karena karakteristik Wahabisme termasuk dalam konsep negaranya sering mengabaikan semua ulama selain Muhammad ibn Abdul Wahhab dan Ibn Taimiyyah. Wahabiyah menerima fatwa beliau berdua bagaikan bagaikan menerima nas yang paten.

Sebagaimana lazimnya konsep negara didahului oleh platform sebuah sekte, golongan atau partai yang memperjuangkannya, maka sejak awal Islam, meskipun format dan posisinya berbeda partai dalam tradisi Islam telah menjadi aspirator konsep negara.

Dari uraian di atas maka jelas sekali bahwa para konseptor negara sangat dipengaruhi oleh iven-iven kenegaraan yang dilakukan oleh para aktor negara. Jarang sekali ide yang muncul dari mereka selain menjumbuhkan antara fakta dan norma. Pemerintahan Bani Seljuk (abad ke- 11 s/d medio abad ke- 13) konsep negara dan sistem pemerintahannya hampir tidak ada transformasi dengan dinasti terdahulu, tidak juga Bani Ayubiyah (1171-1250). Salah al-Din Al-Ayubi al-Kurdy menghancurkan kekuasaan Syiah Bani Fatimiyah-Ismailiyah pada tahun 1171 dan membangun dinasti Ayubiyah, yang memerintah Mesir dan Syria.

Dalam perjalanan tradisi Islam konsep negara Sunni era pertengahan (1250-1800) masih menjadi platform sebuah partai meskipun kemudian bergeser kekuasaannya kepada partai Syiah. Sementara sekte-sekte era klasik seperti Murjiah, Qadariyah, Jabariyah dan Khawarij tidak semuanya eksis secara signifikans, meskipun secara teologis mereka tetap bertahan dan lekat dengan kehidupan masyarakat Islam, dan sebagian doktrinnya mempunyai pengaruh pada sekte dan partai lain.

Periode ini ditandai dengan penyerbuan Mongol (1258) dan kehancuran Dinasti Abbasiyah. Hal ini menjadikan para pemikir politik Islam pada periode ini cenderung bersikap responsif-realis terhadap kejatuhan dunia Islam. Pemikiran politik Ibn Taimiyah bertumpu pada dua hal, yakni al-amanah (kejujuran) dan al-quwwah (kekuatan) sebagai syarat mutlak kepala negara, al-qawiyyu al-amin,[230] Ibnu Khaldun dengan

[230] QS. Al-Qashash [28]: 26.

quasi demokrasinya dan Syah Waliyullah ad-Dahlawi (1702-1762) seagaimana telah diutarakan di atas, mengajukan pemikiran yang membenarkan pembangkangan rakyat terhadap kepala negara yang tiran dan zalim. Dalam perjalanan kerajaan ini, ideologi sunni tetap dipakai, tetapi tidak dalam bentuk konstitusi secara formal.

Selanjutnya Sunni juga masih menjadi ideologi negara meskipun periode ini ditandai dengan Genghis Khan yang berkuasa atas seluruh Mongolia. Keturunannya yang bernama Huloghu Khan dengan pasukannya menyerang wilayah Muslim di Asia Tengah dan Iran serta menghancurkan Bagdad pada tahun 656 H./1258 M., mengakhiri dinasti khalifah Bani Abbasiyah.[231] Khalifah terakhir Bani Abbasiyah, Al-Mu'tashim yang hedonis dibunuh atas konspirasi menterinya yang bermazhab Syiah Ibnu Alqami dengan Huloghu Khan. Kemudian ekspansi mereka dihentikan di Syria oleh tentara Mamluk Mesir pada tahun 1260, tetapi mereka membentuk negara Mongol di wilayah taklukan mereka yang luas, yang kemudian dijadikan Islam Sunni.

Adapun pokok-pokok pikiran politik Sunni antara lain: 1) Mengakui pemerintahan ke empat khulafa' rasyidin; 2) Mengangkat imam dan khalifah merupakan kewajiban agama. 3) Imam hendaknya dari suku Quraisy – akan tetapi syarat ini kemudian diperlonggar.[232] 4) Terjadinya imam dapat melalui mubaya'ah, istikhlaf dan tagallub[233] yang kemudian diikuti dengan bai'at; atau, 5) Imam dipilih oleh rakyat dengan jalan musyawarah.[234] 6. Menghindarkan golongan/partainya dari saling mengkafirkan sesama muslim yang berbeda manhajnya. Hal ini berbeda dengan Khawarij, Rafidhah dan Qadariyah.[235] 7. Memiliki pandangan bahwa Ahl al-Bait merupakan suatu kesatuan keluarga Rasulullah saw, dan bukan dalam arti seluruh orang bertakwa (alu muhammadin kullu

---

[231] Imam As-Suyuti, *Khilafah*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Kautsar,2009), hlm. 552.

[232] *Ibid.,* hlm. 69.

[233] Diduga kuat memasukkan kata tagallub untuk mengakomodasi kelompok Mu'awiyah yang telah mengalahkan Ali Bin Abi Thalib baik secara politik maupun militer.

[234] Abdul Qadir Abu Faris, *An-Nizam as-Siyasiyyah fi Al-Islam*, (Aman: Dar al-Furqan, 1986), hlm. 219.

[235] Abdul Qahir Al-Bagdadi, *al-Farq Baina al-Firaq*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), hlm, 282.

taqiyyin).[236] 8. Menghormati seluruh keturunan Nabi tanpa dibatasi pada angka tujuh, atau duabelas imam.[237] 9. Konflik yang terjadi antara

Sayidina 'Ali dengan Mu'awiyah hanyalah merupakan persoalan siyasah, dan bukan aqidah. Sebab dalam konteks ini, Aqil bin Abi Thalib saudara kandung Ali senidiri pro Mu'waiyah. Kalau soal ini bersifat i'tiqadi, pasti Ali akan bicara serius terhadap adiknya.[238] Selanjutnya Ira M. Lapidus menyatakan, di zaman pra modern, ada dua paradigma politik Islam. Pertama, sebuah penyatuan antara negara dan masyarakat di bawah kepemimpinan politik dan moral seorang ulama karismatik; Kedua, sebuah masyarakat yang memisahkan institusi agama dengan negara. Tradisi yang kedua ini memberi ruang untuk konsep monarkhi sekular murni, dan budaya politik sekular.[239]

Syarat-syarat anggota majlis syura menurut golongan sunni antara lain; 1) Menguasai kitab Allah dan sunah Rasulullah; 2) Mengamalkan kitab Allah Swt; 3) Adil dan jujur; 4) Baligh atau dewasa.[240] Sekte Ahlu as-Sunnah berbeda dengan partai Syi'ah dalam soal imamah ini. Sebagaimana telah dipaparkan, kalau imamah dalam tradisi Syiah selalu dalam bingkai teologi, maka dalam tradisi sunni dimasukkan dalam ranah fiqhiyah atau pemikiran politik, yang pada akhirnya memiliki implikasi yang berbeda.

Pada akhirnya Murjiah dan Jabariyah lebur secara alamiyah dalam partai Sunni. Baik sekte Murjiah[241] yang ditokohi oleh Hasan Bin Bilal Al-Muzni maupun sekte Jabariyah yang dirintis oleh Ja'ad Ibn Dirham, yang kemudian disebarluaskan oleh Jahm Ibn Safwan dan kawan kawan belum pernah menjadi sebuah partai yang menjadi ideologi yang mempengaruhi konsep negara. Akan tetapi secara teologis unsur-unsur dari kedua sekte

---

[236] At-Tabari, *Mu'jam al-Ausat*, Juz 7, hlm. 444.

[237] Muhammad Baharun, *Ibid*.

[238] *Ibid.,* hlm. 127-128.

[239] Ira M. Lapidus, ,*The Golden Age: The Political Concepts of Islam , Annals of...*, hlm. 13

[240] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi...*, hlm. 30.

[241] Ada versi yang menyatakan bahwa sekte ini diprakarsai oleh cucu Ali Bin Abi Thalib, Hasan Muhammad al-Hanafiyah yang mengelak dari Syiah yang terlampau mengagungkan Ali dan manjauhkan diri dari Khawarij yang menolak Mu'awiyah.

ini banyak diserap dalam teologi Sunni yang sekaligus menjadi ideologi partai dalam konep negara. Murjiah yang secara teologis berbeda dengan Sunni, akan tetapi secara politis mendukung status quo Muawiyah yang pada akhirnya bergabung dengan Sunni, sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Hadi W.M.;

> "Pertentangannya dengan Syiah, dalam hal ini Murji`ah menyerahkan benar salahnya persoalan khalifah kepada Tuhan, yang berarti tidak mendukung gagasan Syiah tentang negara teokratis Ali, yang didasarkan atas keadilan agama dan juga tidak meyakini klaim Ahli Bait sebagai pewaris kepemimpinan Nabi atas umat Islam. Sebaliknya golongan Zuhud dan Ahlu al-Sunnah menentang Murji`ah karena cenderung membela penyimpangan dan kezaliman Daulah Umayyah kecuali beberapa sektenya. Pertentangan yang lebih tajam lagi terjadi antara mereka dengan Khawarij dan para pemberontak lain. Sebab-sebab pertentangan itu ialah: Manakala Bani Umayyah makin kuat dan pertentangan politik kian parah sampai-sampai penguasa Umayyah dianggap kafir oleh sebagian masyarakat Islam, maka para penguasa Umayyah pun menganut paham Murji`ah. Hal ini setidaknya bisa untuk berlindung dan pembelaan terhadap penyimpangan yang mereka lakukan. Apalagi secara faktual bahwa musuh utama Umayyah ialah golongan Khawarij, baru disusul golongan Syiah."[242]

Meskipun tidak banyak yang berani mengakui, kebanyakan umat Islam menganut aliran Murjiah ini dalam baju lain. Secara umum kelompok Murjiah menyusun teori-teori keagamaan yang independen, sebagai dasar gerakannya.[243] Partai Mu'awiyah dengan tipologi Richard Gunther dan Larry Diamond yang termasuk dalam kategori partai elit[244] kemudian penulis menduga kuat bahwa Muawiyah mendapat dukungan dari sebagian kaum Murjiah dan Jabariyah yang memobilisasi kekuasaannya dengan bentuk money politic berupa pemberian-pemberian materi sebagaimana diutarakan Al-Jabiri. Akan tetapi menurut penulis cara dan metode semacam ini sudah lazim apalagi jika kembali kepada terma sedekah, hadiah dan idkhal al-surur yang ada dalam Islam sangat mudah

---

[242] AbdulHadiW.M;http://www.republika.co.id/berita/dunia- islam/khazanah/12/04/02/m1tp4o-dinasti-buwaihi-rezim-syiah-dalam-kekhalifahan-abbasiyah diakses 22/7/2013.

[243] Abdul A'la Al-Maududi, *Al-Khalifah wa Al-Mulk*, terj. Muhammad Al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1994), hlm.279-80.

[244] Richard Gunther dan Larry Diamond, *Annals, AAPSS*, 524, Nov, 1992, hlm. 172.

digunakan dan disalah artikan dalam kancah perpolitikan yang logis tetapi tidak beradab.

Menjelang abad ke-11, di timur tengah agama dan negara betul-betul dipisahkan. Negara bertugas menjaga pendidikan, hukum, peribadatan dan jihad, akan tetapi negara tidak terlegitimasi dalam Islam. Mereka memerintah berdasar legitimasi non Islam.[245] Konsep negara yang telah dipaparkan tadi masih banyak mengandung kelemahan di mata para pemikir yang telah memasuki *Public Reason* karena sangat idealis dan jauh dari realitas. Sebagaimana telah penulis jelaskan di muka, bahwa faktor ekstrinsik turut mempengaruhi usungan konsep negara pada budaya manapun termasuk dalam tradisi Islam. Meskipun konsep negara usungan Wahabi Salafi pada masa modern dengan dukungan petrodolarnya yang sangat kaya sebelum memasuki dekade terakhir awal milenium tiga ini, akan tetapi pengaruhnya dihadapkan dengan kontra Wahabi-Salafi yaitu usungan negara demokrasi. Dari sinilah pada sub bab berikutnya nanti penulis akan memaparkan bagaimana konsep negara fase public reason berdialektika.

3. Faktor Determinan Kemajemukan Konsep Negara

e. a) Faktor Intrinsik

Faktor Intrinsik yang menjadi penyedia (predispossing factor) dari terjadinya kemajemukan atau variasi konsep negara dalam Islam setidaknya ada tiga hal, yaitu 1) Nas (teks) Al-Qur'an sekaligus Sunnah, 2) Syahsiyah (kepribadian dengan segala kecenderungan manusia yang secara alamiyah memang ada perbedaan) yang dalam dirinya termasuk Dirasah Ilmiyyah (seberkas pengetahuan yang menjadi apersepsi konsep negara) pada tiap diri konseptor negara dalam tradisi Islam. Tetapi dirasah ilmiyyah disatukan dengan naz'ah karena ia mempengaruhinya. (1) Nas (teks)

Sudah menjadi aksioma bahwa Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sebuah teks pasti mengandung kemungkinan-kemungkinan berbeda tafsir. Karena dalam Al-Qur'an ada kalimah-kalimah haqiqi, majazi, isti'arah, ta'wil dan seterusnya, dan bahkan ada yang bisa dimaknai sebagai menjustafikiasi dua atau lebih hal yang berbeda. Misalnya ada ayat yang melarang

---

[245] *Ibid.,* hlm. 16.

mengangkat pemimpin non muslim secara jelas,[246] akan tetapi memberi peluang tidak melarang berbuat adil terhadap non muslim sehingga ditafsirkan boleh memilih non muslim sebagai pemimpin negara sekalipun sebagai bentuk keadilan.[247] Ada ayat yang memerintahkan untuk memerangi kaum musyrikin secara kaffah,[248] sekaligus ada ayat yang memerintahkan agar berbuat baik dan membalas kebaikan atas kejahatan musuh.[249] Ada juga hadits yang mencela pencalonan diri sendiri dalam jabatan,[250] akan tetapi ada ayat yang menceriterakan pencalonan diri sendiri Nabi Yusuf as. sebagai perdana menteri.[251] Ada hadits yang menyatakan bahwa Nabi diutus untuk memerangi/membunuh (an uqatila) orang sampai mereka bersyahadat. Bagi sementara orang ada yang menafsirkan memerangi, tetapi ada juga yang menafsirkan ,saling memerangi karena ada tambahan huruf ,alif yang berarti musyarakah. Ada juga nas yang menyuruh membunuh orang melintas di depan orang salat dengan kata-kata uqtul (bunuhlah). Tetapi nabi belum pernah diberitakan membunuh orang yang semacam itu. Apakah karena tidak ada seorangpun yang menjalaninya? Rasanya tidak mungkin!

Sebagaimana tersebut di atas, teks yang paling debatebel adalah teks yang menyatakan ,Barangsiapa yang tidak berhukum dengan hukum Allah adalah kafir, fasik dan zalim.[252] Teks ini selalu dijadikan dalil bahwa negara yang tidak menggunakan hukum Al- Qur'an dan Sunnah sesuai paham tertentu sebagai negara kufur, tagut, syirik dan sebagainya. Sekte Muhakimah adalah sekte yang paling rigid dalam memegangi dalil ini, sehingga semua yang tidak menggunakan hukum Allah (versi mereka) dianggap halal darah, harta dan wanitanya. Dan pada masa kontemporer ini juga ada yang memiliki konsep negara yang senada dengannya.

(2) Syahsiyyah (kepribadian)

Manusia memiliki kesamaan-kesamaan secara generik seperti memiliki organ tubuh dan instrumen yang sama, sekaligus perbedaan

---

[246] QS An-Naisa' [4]: 144 dll.

[247] QS. Al-Mumtahanah [60]: 8.

[248] QS. At-Taubah [9]: 36.

[249] QS. Fushilat [41[: 34.

[250] HR. Muslim, no. 4370, *Sahih...*, jil. 5, hlm. 86.

[251] QS. Yusuf [12]: 55.

[252] QS. Al-Maidah [5]: 44, 45 dan 47.

perbedaan baik fisik maupun mental yang bersifat unik. Di atas telah dijelaskan mengenai perbedaan fisik dalam Al-Qur'an sehingga secara totalitas tidak ada seorang manusiapun di dunia ini yang sama persis. Menurut penuturan Al-Qur'an, hal ini agar akuntabilitas perorangan dapat berjalan dengan sempurna.[253]

Perbedaan fisik, apalagi anasir tubuh yang berbeda akan mempengaruhi perbedaan psikis termasuk naz'ah manusia sendiri. Seperti teori Kritchmer, kadar empedu, darah merah, getah bening dan lainnya akan mempengaruhi kondisi psikis seseorang. Dari perbedaan tersebut menghasilkan ada orang yang naz'ahnya menggunakan tafsir tekstual-literal-skriptual, ada pula yang naz'ahnya menyukai tafsir kontekstual-rasional-liberal atau mencari titik tengah dari keduanya.

Hal ini akan membuat variasi yang luas terhadap konsep negara dalam tradisi Islam. Akan tetapi perbedaan tersebut bisa dicari garis besarnya, yaitu terbagi dalam mainstream konsep Negara konservatisme, moderatisme dan reformisme. Menurut Esposito mainstream tersebut merupakan berbagai respon yang muncul dari otokritik atas sebab-sebab kemunduran mereka.

f. b) Faktor Ekstrinsik

Faktor ekstrinsik (precipitating factor) yang dapat mempengaruhi pemikiran seseorang yaitu Bi'ah (lingkungan alam, pemahaman reliji, sosial, politik, ekonomi, budaya), Isti'mariyah (penjajahan baik reliji, militer, politik, ekonomi maupun budaya). Semua ini ikut berperan di dalam membangun aspirasi konsep negara yang variatif sesuai dengan kekuatan pengaruh ekstrensik yang ada.

(1) Bi'ah (lingkungan)

Dalam kehidupan manusia tidak pernah akan lepas dari pengaruh lingkungannya baik fisik, psikis, sosial ekonomi, politik maupun budaya. Hal ini tidak tumpang tindih dengan faktor bi'ah (lingkungan) meskipun ada irisan yang menembusnya.

---

[253] QS Al-Isra' [17]: 36.

Lingkungan yang despotis dan hegemonik cenderung menciptakan suasana psikologi pemberontakan. Sebaliknya lingkungan ekonomi yang mapan cenderung manusia melirik posisi kekuasaan secara politik. Begitulah kuatnya pengaruh bi'ah terhadap konsep negara dalam tradisi Islam juga tidak dapat dipandang kecil. Lingkungan alam yang subur seperti Indonesia seberapapun akan melahirkan konsep negara ramah sebaliknya lingkungan padang pasir yang keras sedikit banyak akan melahirkan sikap politik dan konsep negara radikal. Pemikir politik yang hidup di masa perang, akan melahirkan konsep diri dan negara yang radikal yang berbeda dengan orang yang lahir di masa damai dan seterusnya.

Meskipun sangat banyak sektor yang yag mempengaruhi alam pikiran manusia, di sini hanya akan diangkat empat hal, yaitu bi'ah (lingkungan), isti'mariyyah (penjajahan), 'alamiyyah (globalisasi),dan iqtisadiyyah (ekonomi).

(2) Isti'mariyyah (penjajahan)

Dialektika kehidupan kenegaraan secara eksternal dipercepat dengan terjadinya Perang Salib ke I (1095-109), II (1147-1149), III (1187-1191), IV (1202-1204) V (1217-1221) dan VI (1228-1254), dan selanjutnya penjajahan Barat di dunia Islam yang kemudian melahirkan varian-varian kanan, kiri mapun tengah.[254] Penjajahan selama berabad-abad oleh dunia Barat terhadap negeri-negeri muslim sampai hari ini merupakan faktor yang signifikans dalam percaturan politik termasuk konsep negara dalam tradisi Islam. Fajar Riza Ul Haq mengutip Presiden Pilipina, Rodrigo Duterte yang secara terbuka menyebut invasi AS dengan mendukung kelompok wahabi takfiri ke Irak sebagai membuka kotak Pandora konflik sektarian Sunni- Syiah,[255] tak terkecuali tentang konsep bernegara.

Menyerahnya kaum muslimin di bawah kaki kolonial oleh Esposito dinyatakan sebagai pemicu pertanyaan mendasar yaitu apa yang salah dengan Islam, bagaimana mewujudkan kehendak Tuhan pada sebuah

---

[254] Istilah kiri Islam ini tidak disetujui oleh Musthafa Mahmud dalam Kiri Islam, Kebohongan dan Bahayanya, (Jakarta: GIP, 1999); Dimaksud dengan varian kiri (liberalis dan derivasinya) dan kanan (fundamentalis dan derivasinya) di sini tidak sama dengan terma yang diusung Musthafa Mahmud maupun konotasi kiri (sosialis) dan kanan (kapitalis) era perang dingin dan kontemporer blok Amerika dan eks Uni Sovyet.

[255] Fajar Riza Ul Haq, Melawan Globalisasi Teror, *Kompas*, 21 Juli 2016, hlm. 7.

negara jajahan dengan hukumnya, bagaimana mersepon tantangan itu, dan seterusnya.

Dengan demikian wajarlah kalau umat yang baru saja mencapai kemerdekaan dari penjajah, dalam keadaan sindrom Law of Descent,[256] mental enlander, banyak dipengaruhi oleh peradaban mereka termasuk konsep kenegaraannya. Di sisi lain, banyak umat Islam yang menyadari mengenai hasil demokrasi yang lebih memuaskan hasrat kuasa atau penyerahan kuasa secara elegan terhadap orang yang dipercaya, berbeda dengan konsep yang mendiskriminasi manusia seperti sistem kerajaan meskipun berlabel Islam.

(3) Alamiyah (globalisasi)

Globalisasi telah merambah ke dunia muslim sedemikian rupa sehingga muatan-muatan globalisasi tersebut mempengaruhi kehidupan umat Islam di manapun sampai hari ini. Globalisasi yang memaparkan wajah AS ini membawa muatan neoliberalisme dalam soal ekonomi dan individualisme dalam hubungan kemanusiaan yang kemudian banyak mempengaruhi jalannya negara meskipun terhadap negara yang memiliki konsep negara dengan menamakan diri negara Islam.

Implementasi konsep negara dalam tradisi Islam terimbas oleh kekuatan dikotomi kapitalis (AS)-sosialis (Sovyet Rusia) saat itu. Seperti disebutkan di atas, sebenarnya fleksibilitas Islam yang pernah dapat untuk menjustifikasi monarchisme dan sekaligus demokratisme merupakan modal awal yang cukup menjanjikan adaptasi dengan lingkungannya selama arahnya semakin memperkuat prinsip-prinsip keislaman.

(4) Iqtisadiyyah (ekonomi)

Sebagaimana dijelaskan di atas sejak era Jahiliyah ekonomi merupakan faktor determinan yang menentukan arah politik seseorang, golongan ataupun partai. Klan Bani Umayah yang berkecukupan secara material dan bersaing dengan Klan Bani Hasyim yang ideal kalah ditangan Nabi Muhammad. Akan tetapi setelah wafat Rasul, keadaan berbalik kembali semula.

---

[256] Gabriel Tarde dalam Komarudin Sahid, *Memahami Sosiologi Politik*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2011), hlm. 17

Demikian juga lahirnya Partai era klasik dan pertengahan, Khawarij, tidak terlepas dari masalah ekonomi yang mereka rasakan tidak disetarakan dengan kaum Quraisy khususnya mutaakhirin mereka semisal Abu Sufyan dan klannya. Penyerahan kekhalifahan dari Hasan Bin Ali kepada Muawiyah juga sarat konsesi ekonomi. Apalagi dukungan mayoritas kepada Muawiyah, sudah sangat mencolok mata dan peran ekonomi sangat menonjol.

Era kontemporer, perpecahan dunia Islam lebih banyak dipengaruhi faktor ekonomi dan perbatasan (bumi sebagai aset tak bergerak) yang menjadi pemicu utama. Dari masalah ekonomi kemudian masuk ke dalam dunia ideologi agama dan politik. Karena semakin kaya seseorang, godaan kekuasaan tinggal menunggu waktu. Demikian juga ketertindasan sesorang atau golongan, tinggal satu langkah menuju perpolitikan walaupun seberapa kekuatan dan intensitasnya. Lebih dari itu faktor ekonomi juga akan memengaruhi sikap seseorang terhadap konsep negara, karena instabilitas ekonomi akan melahirkan krisis kemanusiaan. Dari krisis tersebut akan melahirkan pencarian alternatif konsep negara yang menurutnya dapat memberikan harapan baik. Direktur Islamic Development Bank, Musa Kulkalikaya menyatakan bahwa dunia global hanya melihat pertumbuhan ekonomi secara agregat tanpa melihat dampaknya terhadap sektor sosial. Ia menambahkan bahwa stabilitas ekonomi akan membentengi negara dari potensi konflik dan krisis kemanusiaan,[257] dan hal ini juga akan mempengaruhi intelektualnya terhadap konsep negara. Memang Islam memberikan apresiasi kepada orang yang kaya, tetapi Islam menentang Kapitalisme yang berbuat ihtikar (monopoli).[258] Islam tidak menentang pasar bebas,[259] akan tetapi Islam menentang keserakahan yang abai pada kaum mustad'afin.[260]

Kemudian mayoritas negara yang memiliki konsep negara Islam baik yang total ataupun yang partikularpun menjalankan praktek-praktek

---

[257] "Sikap Instabilitas Ekonomi Memicu Krisis Kemanusiaan," *Kompas*, 16 Mei 2016, hlm. 1.

[258] QS. At-Taubat [9]: 36.

[259] HR. Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, No. 3450, Jilid 3, (Suriah: Dar al-Hadis, tt.); Ad-Darimi, Sunan Ad-Darimi, (Beirut: Dar al-Fikri, tt.) hlm. 78.

[260] QS. An-Nisa' [4]: 127.

ekonomi dari negara kapitalis dan pernah sebagian mereka menjalankan ekonomi sosialis. Inilah yang oleh Esposito dinyatakan bahwa Islam bisa untuk menjustifikasi keduanya. Republik Indonesia yang UUD-nya sangat dipengaruhi oleh konsep negara dalam tradisi Islampun dalam praktek ekonomi lebih condong kepada kapitalisme. Malaisia, Pakistan, Saudi Arabia dan lain sebagainya, juga tidak kalah kapitalismenya. Ketimpangan praktek kapitalisme yang tidak mendapatkan perlakuan sosial memadai akan melahirkan keterjepitan ekonomi yang menambah kuatnya oposan yang semula bergerak dalam sektor ekonomi kemudian merambah ke dalam konsep negara seseorang ataupun kelompok yang kemudian menjadi radikal dalam memperjuangkan aspirasinya baik melalui parlemen (legal-formal) maupun jalanan (ilegal). Koefisien gini yang besar (Indonesia 0, 41) akan berpeluang menjadi sarang radikalisme termasuk dalam konsep negara. Demikian juga di negara muslim yang lain.

Mengutip disertasi George Mc Turnan Kahin seorang sejarawan dari Cornell, Yonky Karman menyatakan bahwa kebangkitan nasional Indonesia (dan nantinya dengan konsep negaranya, pen.) tak terlepas dari faktor diskriminasi ekonomi dan khususnya gaji terhadap kaum terdidik Indonesia yang menjadi pegawai Belanda. Kahin juga menengarai bahwa agama dan bahasa merupakan dua faktor penting kesadaran kebangkitan baru pribumi Indonesia. Islam di sini bukan dalam pengertian triumfalisme dan intoleransi, akan tetapi kesadaran untuk membangun ekonomi umat sehingga lahirnya SDI (Syarikat Dagang Islam) yang pada akhirnya memperjuangkan Piagam Jakarta.[261]

3. Beberapa Perbedaan Fundamental Konsep Negara *Elite Reason*

Dalam perjalanan konsep negara elite reason tidak sepebarapa banyak perbedaan di antara para ahli kenegaraan saat itu. Oleh karena itu meskipun tidak persis dan kurang mendalam, pemikiran mereka hanya akan dibedakan dalam dua mainstream yaitu: a) Konservatif dan b) Moderat dan materi perbedaannya pada tiga hal yang prinsipal yaitu tentang kekhilafahan ganda, kedaulatan negara dan c) kepemimpinan non Islam.

Pertama: Para pemikir konsep negara konservatif fase elite reason yang memandang bahwa kekhalifahan tidak boleh berbilang adalah Ibnu Hazm

[261] Yonky Karman, Nasionalisme dan Globalisasi , *Kompas,* 18/5/2016/6.

al-Maliki al-Andalusi (994-1068 M.),[262] Al-Mawardi (974-1058M.) dan koleganya.[263] Mengenai kedaulatan Allah adalah merupakan pendapat dari jumhur ulama. Sebagaimana di atas penulis sampaikan Al- Mawardi hanya memberi sedikit perubahan mengenai kedaulatan Tuhan pada pemerintahan Islam yang ia sebut sebagai kedaulatan rakyat. Itupun pada akhirnya beliau condong kepada pewasiatan penguasa sebelumnya. Hal tersebut diduga kekhawatirannya keluar dari zona stabilitas yang berlebihan. Selanjutnya bahwa kedaulatan negara berada di tangan rakyat sedangkan para penguasa sebagai khadim al-ummah yang dapat dimakzulkan dan diganti sesuai dengan kemauan rakyat dengan sebab berpaling dari keimanan, zalim, korupsi, terlibat tindak pidana, dan gila.[264] Demikian juga larangan terhadap kepemimpinan non muslim. Para ahli kenegaraan yang dideteksi memulai pengharaman kepala negara dari kalangan non-muslim pada negara Islam secara eksplisit adalah Imam al- Mawardi (w. 450 H.),[265] Abu Ya'la al-Farra' (w. 458 H.),[266] dan Al-Haramain (w.478 H).[267]

Kedua: Abdul Qahir Al-Bagdadi (w. 429 H.) mengecualikan ada wilayah yang tak terjangkau,[268] Al-Haramain, A-Qurthubi, As-Syaukani. membolehkan keberadaan khalifah berbilang karena luasnya kawasan.[269]

4. Implementasi Konsep Negara Fase *Elite Reason*

Agar lebih jelas bagaimana konsep negara dalam tradisi Islam, prodaks dari pemikiran para ahli negara dan hukum Islam pada fase elite reason disini penulis sisipkan bahwa tidak ada yang dijadikan sebagai konstitusi atau dasar negara. Negara menjalankan titah agama melalui keberagamaan

---

[262] Ibnu Hazm, *Maratib al-Ijma' fi al-Ibadat wa al-Mu'amalat wa al-Mu'taqadat* (Beirut:Dar al-Afaq al-Jadidah, tt.) hlm.144.

[263] Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyyah*..., hlm. 9.

[264] Al-Baqillani, *Karangan Terpilih*..., hlm. 26.

[265] Lihat: Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyyah waWilayat ad-Diniyyah* (Beirut: Dar al- Fikr, 1996).

[266] Abu Ya'la al-Farra', *Al-Ahkam as-Sultaniyyah* (Misr: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1983), hlm. 16.

[267] Imam al-Haramain al-Juwaini, *Kitab al-Irsyad ila Qawati'a al-adillah fi Usul al-I'tiqad*, (Mishr: Maktabah al-Khanji, 1950), hlm. 426-427.

[268] Abu Manshur Abdul Qahir Al-Baghdadi, *Usul ad-Din*, (Istambul: Matba'ah Ad Daulah, tt.) hlm. 274.

[269] Asy-Syaukani, *As-Sailul Jarrar*, (Dar Ibn Hazm, t.t.), juz 4, hlm. 512

dan sekte atau golongan sang Raja yang khususnya dalam hal peradilan merujuk pada salah satu mazhab fiqh. Konsep negara fase ini hanya untuk justifikasi dan rekomendasi terhadap perilaku kenegaraan para raja dengan klaim kekhalifahan saat itu. Hal ini yang kemudian memunculkan problema besar dalam jegal menjegal antara satu partai atau golongan satu dengan partai atau golongan yang lain. Sebagai contoh masuknya tentara Mongol untuk menghancurkan Bagdad atas petunjuk dan kepenerimaan oleh Ibnu Al-Alqami al-Syi'i sehingga hancurnya pemerintahan sunni.

Bahkan ulama besar seperti Imam Malik dengan kasus Al-Muwatta'nya, kemudian imam Hanafi, Imam Syafi'i, dan Imam Hanbali dengan keazalaian Al-Qur'annya, pada banyak kehidupannya bersebarangan dengan para raja meskipun mereka melarang bugat dan tidak memobilisasi pembangkangan ataupun pemberontakan.

B. Fase *Public Reason*: Era Modern dan Kontemporer

1. Negara Fase *Public Reason* dan Model Partai Pengusung Konsep Negara

Sebagaimana telah diutarakan di atas, Partai-partai dalam tradisi Islam ikut berperan dalam mengusung konsep negara terutama pada fase *Public Reason*, mereka dapat dikategorikan sebagai berikut:

a) Konservatisme

1- Partai Khawarij

Sebutan Partai Khawarij inherent dengan Konservatif- Radikalis. Akan tetapi pada era public reason ini justru tidak ada kelompok partai atau ideologi negara yang mengklaim sebagai partai Khawarij. Ideologi mereka banyak diadopsi oleh partai Syi'ah dan Sunni sebagaimana nanti akan kita temui pada penuturan di belakang. Satu-satunya negara berideologi Khawarij saat ini adalah Negara Oman, itupun Khawarij Ibadiyah yang dikenal paling moderat dari kalangan mereka.

2- Partai Syiah Konsevatif

Di kalangan Syiah terdapat kelompok konservatif yang berusaha mengeskpor revolusi ke negara muslim yang lain.[270]

---

[270] Lihat, buku *Dustur al Islami dari Negara Iran*, hlm. 18

Konsep negara khas Syiah disebut Wilayat al-faqih (pemerintahan para yuris) ala Khomeini. Wilayat al-faqih merupakan ideologi resmi Republik Islam Iran sejak 1979. Betapapun demikian, konsepsi Wilayat al-faqih, dalam pandangan Muhammad Anis adalah sebuah konsep demokrasi agama (religius).[271]

Konsep kedaulatan atau legitimasi Tuhan dalam politik Syiah, menurut Anis dibagi dalam tiga kategori. Pertama, Nabi, pemimpin yang dipilih langsung oleh Tuhan. Kedua, wasi (penerus kepemimpinan Nabi), seperti halnya para imam. Ketiga, Wilayah al-Faqih, pemimpin yang anonym yang dipilih Tuhan dengan perantara Nabi dan para imam yang memberikan kriterianya.[272]

Pada kesimpulannya, Anis menyatakan bahwa Iran termasuk dalam negara Demokrasi Agama.

Menurut penulis, pada awalnya revolusi ini disebut-sebut sebagai revolusi Islam Iran, tetapi ternyata adalah revolusi Syiah Iran, dengan mengusung konsep negara dan slogan yang menarik perhatian kalangan muslim yaitu: bukan timur, bukan barat, tetapi Islam, Islam. Bukan Syiah, bukan Sunnah, tetapi Islam, Islam.[273]

Dengan demikian penulis nyatakan bahwa konsep negara Islam mondial tidak pernah mencapai kesepakatan baik dari kalangan Sunnah maupun Syiah dalam sepanjang sejarahnya.

Persoalan yang paling rumit karena masing-masing memandang muslim yang lain tidak Islam(i) bahkan ada yang memandang kafir sebagaimana akan penulis jelaskan nantinya.

Ayatullah Khumaini adalah satu-satunya pemikir politik Islam Syiah yang dipaparkan secara agak rinci pada tulisan ini. Pemikir lkain seperti Musa Al-Musawi, Asgar Ali Engineer, Asef Bayat hanya akan disinggung sedikit. Dalam buku The Islamic Government/Hukumah al-Islamiyah[274]

---

[271] Muhammad Anis, *Muhammad Anis, Islam dan Demokrasi; Perspektif Wilayah al-Faqih* (Bandung: Mizan, 2013).

[272] Muhammad Anis, *Demokrasi Agama*..., hlm. 223-4.

[273] لا شرقية لا غربية إسلامية إسلامية لا شيعية لا سنية إسلامية إسلامية!

[274] Khumaini, *Hukumah al-Islamiyyah*, terj. (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nasyr Turat Khumaini, 1996), hlm. 45

Khumaini menyatakan bahwa perangkat hukum yang sudah ada dalam Islam harus dilengkapi dengan kekuasaan eksekutif. Ia menyatakan, bahwa citra Islam yang hanya mengatur soal taharah setelah haid dan nifas dan tidak berhubungan dengan aspek kehidupan manusia seperti halnya politik dan seterusnya, adalah hasil rekayasa kaum imperialis. Khumaini menggambarkan ,politik sebagai pemerintahan agama (teokrasi) yang menuntun manusia kepada Allah SWT. Dengan tujuan seperti itu, manusia akan mempertipis egonya dan menumbuhkan nilai-nilai ubudiyah sehingga akan menggapai kebahagiaan hakiki dan kebaikan sejati.[275] Pokok- pokok pikiran politik Khumaini antara lain;

"1) Penguasa turun temurun (monarchi) tidak ada tempatnya dalam Islam; 2) Kekuasaan Islam bukan tirani dan bukan kekuasaan mutlak, tetapi konstitusional; 3) Penguasa tunduk kepada serangkaian persyaratan yang ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Hadits; 4) Kedaulatan hanyalah milik Allah SWT., dan hukum adalah ketetapan dan perintah-Nya; 5) Penguasa di samping cerdas dan mampu memerintah, juga harus faqahah dan 'adalah; 6) Tugas penguasa adalah untuk menegakkan keadilan dan membasmi kelaliman; 7) Fuqaha' adalah orang yang dapat menjalankan semua peraturan hukum, bersih dan tidak tercela."[276]

Dengan akarnya yang dalam akhirnya konsep negara ala Republik Islam Iran yang memiliki model Islam kerakyatan (people's Islam) yang konsekensinya menjadi revolusi Islam, menantang hegemoni Saudi Arabia yang mempunyai pendekatan Islamnya model bottom-up dengan uang yang digelontorkan dari minyak untuk menyebarkan Islamisme yang dikontrol dan dikelola secara ketat dari atas.[277]

Konsep negara di negara Islam Iran yang undang-undangnya melegalisasi ekspor revolusi bahkan kudeta di negeri Islam[278] dengan dalih melindungi umat Islam yang tertindas. Ini menurut penulis merupakan bentuk lain dari salah satu kelucuan demokrasi negara itu secara nyata.

---

[275] Khumaini, *Sahifa-yi Nur*, terj. (Teheran: Muassasah Tanzim wa al-Nasyr Turat Khumaini, 1989). hlm. 217-8

[276] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi*..., hlm. 47.

[277] Deepa Kumar, *Political Islam: A Marxist Analysis, Kegagalan Islam Revivalis* terj. Fitri Mohan, (Yogyakarta: Resist Book, 2012), hlm. 35.

[278] Lihat, Trita Parsi, *The Modern Middle East: A Political History Since the First World War*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007).

Bandingkan dengan Indonesia yang mayoritas muslim pembukaan undang-undangnya justru mengekspor perdamaian. Namun demikian konsep Vilayat faqih di mata orang luar seperti penulis sudah jauh lebih maju daripada konsep negara monarchi zaman Syah Iran yang tidak memiliki katup pengaman atas pemerintahan yang despotis dan arogan. Konsep Vilayat Faqih setidaknya telah menjurus kepada demokrasi langsung semi liberal meskipun termin ini berlaku sebelum munculnya imam yang dinantikan.

Di samping itu, Iran juga merasa bertanggung jawab secara moral untuk melindungi Islam sedunia (mondial), sehingga teoritisi hubungan internansional Iran pertama, Mohammad Javad Larijadi, melahirkan konsepsi the Mother of the Cities of the Abode of Islam.[279] Dengan demikian teori ekspor revolusi dipandang oleh kaum neokonservatif sebagai sesuatu yang konstitusional.

3- Partai Sunni Konservatif

Dari rahim Sunni dapat kita sebut ada (5) lima konsep negara yang sangat konservatif dan bahkan sebagian radikalis besar, yaitu Ahmadiyah, Wahabiyah, Ikhwan al-Muslimin, Hizb at-Tahrir dan Al-Qaeda-Islamic State of Irak and Syria. Mereka memiliki konsep negara yang tidak segan-segan menilai kafir kepada kelompok Islam lain dan implikasinya menghalalkan darah dan ikutannya.

(1) Ahmadiyah

Adalah sebuah fakta bahwa dari rahim Sunni lahir sekte yang sangat fenomenal karena pengakuan Nabi bagi pendirinya, Mirza Ghulam Ahmad yang tidak diakui keislamannya oleh mayoritas muslim dunia sejak kelahirannya sampai era kontemporer, akan tetapi mendapatkan tempat di hati pengikutnya sampai hari ini yang bisa berkembang sampai Eropa dan Amerika. Ahmadiyah memiliki konsep khifafah 'Ammah non politik artinya tidak mentarget kekuasaan dengan wilayah politik di suatu negara yang anggota Ahmadiyah berada di sana. Khalifah menurut Ahmadiyah ada tiga macam. 1) Khalifah duniawi seperti raja Talut,[280] 2) Khalifah

---

[279] Arjomand, Said Amir, *Supremasi Iran: Poros Setan atau Superpower Baru?* (Jakarta: Zahra Publishing House, 2009) hlm.134

[280] QS. Al-Baqarah [2]: 247-8

ruhani seperti Sidarta Gautama, Imam Syafi'i, Imam Hanbali, Mirza Ghulam Ahmad dll. 3) Khalifah duniawi-ruhani seperti Nabi Sulaiman, Umar Ibn Abdul Aziz, Ibnu Hajar Al-Asqalani dll.[281]

Khalifah Ahmadiyah yang sekarang bernama Masroorhmad termasuk khalifah ruhaniyah yang pengaruh keagamaannya tetap dipatuhi di kalangan warga Ahmadiyah di manapun mereka tinggal tetapi bukan ketaatan secara politis. Hal yang kontroversial adalah bahwa Ahmadiyah juga memandang sesat orang yang tidak mengikuti ajaran Mirza Gulam Ahmad.

(2) Wahabiyah

Konsep negara yang lahir pada era pertengahan oleh Muhammad Ibn Abd al-Wahab(1701-1793 M) menawarkan model politik dalam bentuk negara ,monarchi-Arab-sentris. Beliau mengedepankan slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits, melancarkan gerakan protes dan menyerang imperium Turki Usmani.

Wahabi Saudi di era kontemporer tidak luput dari pengaruh demokratisasi. Perkembangan lain dapat dibaca di Saudi Arabia, setelah revolusi Iran 1997, hasil angket rahasia yang dilakukan Kedubes AS di Riyadh, di negeri minyak ini menyatakan bahwa 80% rakyatnya menginginkan perubahan negara kerajaan menjadi demokratis.[282]

Di dalam tubuh sesama Wahabi, Muhammad Surur Bin Nayif Zinal Abidin yang mengatakan bahwa negara Arab dengan penguasa dan jajarannya adalah termasuk kategori Daulah Kafirah karena hidup matinya di tangan Bush (Presiden AS waktu itu) sehingga berhajipun harus ke AS untuk mempersembahkan nazar dan kurbannya, demikian juga ungkapan Usama bin Laden yang menegasikan Negara Islam di Dunia ini kecuali Afganistan[283] yang berarti negara-negara seperti Saudi Wahabi, Republik Islam Iran yang Syiah dan Indonesia yang demokratis berketuhanan YME termasuk dalam kategori Daulah Kafirah. Sialnya konsep negara Wahabi yang kaku dan sudah mulai merangkak kearah demokratisasi serta dinyatakan kafirah oleh sesama muslim ini di mata orang luar bukan apa-apa. Ternyata masih saja

---

[281] Ahmadiyah.org/khalifah/diakses 12/4/2016

[282] Muhammad Haidar Assad, ISIS: Organisasi Teroris Paling Mengerikan Abad Ini..., hlm. 15.

[283] Al-Ra'yi al-'Amal-Kuwaiti, harian Kuwait edisi 11/11/2001

mendapat ancaman dari konggres AS (untung dibatalkan, pen.) yang menengarai bahwa peristiwa 9/11 yang menghancurkan WTC itu sebagian besar pelakunya orang yang memiliki konsep Negara radikal (ala Wahabi, pen.) dan berasal dari Saudi Arabia.[284]

(3) Ikhwan al-Muslimin

Hasan al-Banna (1906-1949.M)

Hasan al-Banna (founding fathers Al-Ikhwan) yang pengaruhnya mendunia sampai hari ini pada partai-partai Islam hampir ada di seluruh dunia Islam seperti Mesir sendiri, Turki, Siria, Indonesia dsb. Ia adalah tokoh yang menggemakan semboyan yang sangat terkenal; 1) Allahu gayatuna, artinya, Allah adalah tujuan kita; 2) Wa Rasulu Allahi za'imuna, artinya, dan Rasulullah adalah pemimpin kita; 3) Wa al- Qur'anu dusturuna, artinya, dan Al-Qur'an adalah undang- undang kita; 4) Wa al-Jihadu sabiluna, artinya, dan jihad adalah jalan kita.[285] Semboyan inilah yang menjadi asas pergerakan jama'ahnya, yaitu al-Ikhwan al-Muslimin. Hasan Al-Banna pernah mengirim surat kepada raja Faruq I (Penguasa Mesir dan Sudan), Perdana Menteri Musthafa an-Nuhas Pasya serta para penguasa negeri-negeri Islam lain dengan ungkapan pada Muqaddimahnya sbb: Segala puji bagi Allah, salawat salam semoga atas Muhammad dan keluarganya, beserta para sahabatnya.,Wahai Tuhan kami berikanlah rahmat kepada kami dari sisi-Mu dan sempurnakanlah bagi kami petunjuk yang lurus dalam urusan kami.[286] Syu'aibi mengutip wartawan senior Muhammad Hasanain Haikal yang menyatakan bahwa pusat kegiatan Hassan Al-Banna di Ismailiyah bukan sesuatu yang kebetulan, sebagai sentral terusan Suez yang ibarat negara dalam negara dan pusat kekuasaan penjajahan Inggeris.[287]

Dalam sebuah suratnya, Banna menyatakan, agar penguasa kembali kepada syariat Islam yang penuh kepastian dalam tujuan dan jalan yang terbaik.[288] Awal kelahirannya, Al- Ikhwan bukan merupakan gerakan

---

[284] Obama Coba Pulihkan Hubungan, *Kompas*, 22 April 2016, hlm. 9

[285] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi...*, hlm. 43.

[286] QS. Al Kahfi [18]:10.

[287] Syu'aibi, *Meluruskan...*, hlm. 96.

[288] Hasan Al Banna, *Majmu'ah Rasail, Risalah Nahwan Nur*, (tk: Al Maktabah AtTaufiqiyah, tt) hlm.63-67

politik. Dalam sebuah khutbahnya ia mengatakan; Ada orang yang mengatakan bahwa Al-Ikhwan al-Muslimin adalah kaum politisi dan dakwahnya adalah dakwah politik.[289] Terhadap masalah ini, Al-Banna menjawab, bahwa kami menyeru manusia dengan Al-Qur'an di sebelah kanan, dan Al-Sunnah di sebelah kiri. Amalan salaf as-salih adalah teladan kami. Kami menyeru manusia kepada Islam, hukum-hukum dan petunjuk Islam. Apabila hal ini kalian anggap politik, al-hamdu li Allah, berarti kami adalah pelopor dalam bidang politik.[290]

Sayid Quthub (1906-1966.M)

Konsep politiknya antara lain; 1) Dunia Islam merupakan satu kesatuan politik di bawah pemerintahan supra nasional yang sentralistik dan tidak mengenal batas-batas kebangsaan.[291] 2) Nasionalisme tidak mencatat kenyataan sebagai sumber kekuatan.[292] 3) Kepala negara berfungsi sebagai pengganti kenabian, tetapi tidak menerima kekuasaan keagamaan dari Allah Swt; 4) Kepala negara dipilih oleh kaum muslimin, dan mereka berhak mengawasi jalannya pemerintahan, serta berhak menurunkannya manakala dia menyimpang dari syari'at; 5) Pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang menjadikan Islam sebagai agama dan undang-undang dasarnya; 6) Bentuk negara boleh memilih apa saja, asal berasas keadilan, persamaan, ketaatan rakyat dan permusyawaratan antara penguasa dan rakyat dalam hal yang belum ditentukan oleh Al-Qur'an dan Hadits.[293] 7. Mereka yang tidak berhijrah, tidak dianggap sebagai anggota masyarakat Islam.[294] 8."Kekuasaan di Tangan Allah, sesungguhnya pengenalan kekuasaan Allah di alam ini ialah diadakannya revolusi di mana-mana atas kekuasaan manusia dalam segala bentuknya."[295] 9. Dunia hari ini didominasi oleh kejahiliyahan yang tegak atas dasar penganiayaan

---

[289] Husain Bin Muhsin Bin Ali Jabir, terj. *Membentuk Jama'atul Muslimin*, (Gema Insani Press, 1991), hlm. 344.

[290] *Ibid*.

[291] Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara*, (Jakarta: UI Press, 1990), hlm.152

[292] Mahdi Fadhlullah, *Titik Temu Agama dan Politik*, terj. (Solo: Ramadhani, 1991, 63

[293] Al-Maududi, *Politik Alternatif*, terj. (Jakarta: GIP, 1991), hlm. 41.

[294] Quthub, Sayid, *Fi Zilal al-Qur'an*, (Beirut: Darusy Syuruq), Cetakan IX, 1980, Jilid 3, hlm. 1559.

[295] Quthub, Sayid, *Ma'alim fi al Tariq*, terj Mahmud Harun Muchtarom (Yogyakarta: Uswah, 2009). hlm. 67:

terhadap kekuasaan Allah di bumi, khususnya ketuhanan yaitu "al-hakimiyyah" mereka menyandarkan "al-hakimiyyatu ila al-basyar', kekuasan pada manusa.[296] 10. Daerah dibagi menjadi daerah Islam dan daerah perang seperti pernyataannya, "Hanya ada satu daerah yaitu daerah Islam yang di dalamnya dilaksanakm syariat Islam. Yang tidak dilaksanaknn syariat lslam di dalamnya, berarti daerah perang."[297] 11. Memaksa orang untuk masuk Islam diperbolehkan, dengan menafsirkan firman Allah,[298] yang tidak boleh adalah memaksa mengikuti sesuatu keyakinan.[299] 13. Memerangi semua orang musyrik dan/ kafir secara keseluruhan.[300]

Di sini penulis memandang pokok utama naz'ah radikal yang sangat kuat tertanam. Dan ini akan mengalir sampai pada Al-Islambuli dan kawan-kawannya yang membunuh Anwar Sadat yang dengan bangga mengatakan ,Aku telah membunuh Fir'aun.

(4) Hizbut Tahrir

Kecewa atas kebijakan Ikhwan al-Muslimin yang mengubah haluan kompromi dalam demokrasi, Taqyuddin An-Nabhani dengan Hizb at-Tahrirnya memandang kekhalifahan mondial sebagai harga mati, dengan teori empat pilarnya.[301]

Partai ini sudah memiliki cabang di berbagai negara tidak hanya di Asia, bahkan sudah menggapai AS, Eropa dan Afrika, akan tetapi belum memiliki sejengkal tanahpun untuk mengimplementasikan konsep negaranya. Sejak berdirinya di tahun 1953, partai ini masih berkutat dalam ranah diskursus negara kekhalifahan. Banyak di antara para pengamat menyebutnya sebagai utopi kekhalifahan, yang kemudian Hizb at-Tahrir membalas kepada mereka yang berbeda dengan ungkapan yang

---

[296] *Ibid.,* hlm. 10.

[297] *Ibid.,* hlm. 150.

[298] QS. Al-Baqarah [2]: 256.

[299] Alauddin Zaidan dkk, *Haqiqat al-Hukmi Bima Nazzala Allah*, terj. Ahmad Abd. Madjid, MA, (Surabaya: Mutiara Ilmu, 1995), hlm. 113.

[300] QS. At-Taubat [9]: 36.

[301] Mahmud Abd Majid, *Qawa'id Nizam al-Hukmi fi al-Islam*, (Kuwait: Dar al-Buhus al-'Ilmiyyah, 1980), hlm. 24.

senada, utopia demokrasi. Bagaimanapun penulis berpendapat bahwa utopia demokrasi dalam arti yang ideal lebih dekat dengan realitas daripada utopia kekhalifahan yang sudah berusia hampir satu abad yang lalu belum tampak gatra-gatranya.

Sementara dunia demokrasi meskipun masih banyak demokrasi yang prosedural, illiberal dan belum menjangkau demokrasi ekonomi, akan tetapi secara nyata di negara demokrasi lebih sejahtera daripada negara non demokrasi.

Gerakan ini tidak mengejutkan, menurut Dale F. Eickelman & James Piscatori, mengutip ungkapan Bernard Lewis, ,bahwa kosakata Islam sendiri (s-l-m), memang telah mengandung muatan politik.[302] Meskipun demikian, pada sebagian besar kelompok-kelompok umat Islam sudah tidak lagi menyerukan pemulihan kekhilafahan, kecuali Hizb at-Tahrir yang muncul dari gerakan Ihkwan di Yerusalem tahun 1952,[303] dan lima komunitas lain yang eksis pada era kontemporer sebagaimana penulis sebutkan di muka. Hizb at-Tahrir sekarang dipimpin oleh Ata Abu Rushta, (dirahasiakan tempatnya, pen.) berada di dunia Islam yang tidak jelas nama negaranya. Hizbut Tahrir memandang semua negara yang mengklaim sebagai negara Islam seperti negara Iran, Sudan dan Pakistan tidak bisa disebut sebagai negara Islam. Karena setiap pasal dalam konstitusi negara, setiap aturan dan perundang-undangan, harus berasal dari hukum Islam. Negara-negara yang tersebut sama sekali tidak memenuhi kriteria itu, karena bentuk legislasi, adat istiadatnya sekular, sementara konstitusi lebih condong pada sistem demokrasi, sosialisme, kapitalisme dan semacamnya. Abdul Qadim Zallum mengomentari bahwa "hukum Jahilliyah (termasuk demokrasi, pen.) adalah hukum yang tidak dibawa oleh Rasulullah saw. dari Tuhannya. Hukum Jahilliyah adalah hukum kufur yang dibuat oleh manusia".[304] Visi dan Misi Hizbut-Tahrir, adalah kembalinya Khilafah Islamiyah. Dengan menafsirkan hadits

---

[302] Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Muslim Politics*, terj. Endi Haryono dan Rahmi Yunita, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 12, mengutip Bernard Lewis dalam *The Political Language of Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988),

[303] *Ibid.,* hlm. 179.

[304] Abdul Qadim Zallum, *Dimuqratiyyah Nizam al-Kufr,* (T. tp: Min Mansyurat al-Hizb al-Tahrir, 1990), hlm. 48.

riwayat Imam Muslim,[305] bahwa setelah wafat Rasulullah saw. tidak akan ada Nabi lagi, tetapi akan ada banyak Khalifah.[306] Hizbut-Tahrir menafsirkan hadits yang menyatakan bahwa kekhalifahan nubuwwah akan bangkit lagi setelah datangnya kerajaan yang menggigit, lalu digantikan kerajaan yang dispotis, dan baru akan datang kekhalifahan nubuwwah. Fase ini yang dinanti dan diperjuangakan oleh Hizbut-Tahrir.[307]

Sementara itu *mainstream* berdalil bahwa kekhilafahan dibatasi selama 30 tahun, kemudian kekhilafahan nubuwwahnya jatuh pada Umar Bin Abd al-Aziz,[308] dan setelah 30 tahun Islam tidak memberikan patokan khusus tentang bentuk negara yang sesuai dengan zamannya.

Penulis berpendapat bahwa di samping tafsir akan adanya banyak khalifah beneran, juga bakal datangnya banyak klaim khalifah dalam sebuah wilayah kerajaan meskipun model monarchi diakui sendiri oleh Muawiyah sebagai bukan bentuk kekhalifahan. Dengan demikian ada sebutan khalifah Muawiyah, khalifah Harun Al-Rasyid, khalifah Makmun dan seterusnya.

Adapun negara kekhilafahan An-Nabhani memiliki karakteristik sebagai berikut: 1) Kedaulatan Syariah, yang sangat berbeda dengan kedaulatan rakyat dalam demokrasi.[309] 2) Negara Khilafah merupakan system markaziyah yang holistik-mondial.[310] 3) Khilafah tidak sama dan sebangun dengan negara federasi ataupun komenwel. 4) Khilafah nir dari sistem legislasi yang memprodak undang- undang. 5) Khilafah memiliki sistem yang disebut bai'at in'iqad,[311] yaitu kekuasaan rakyat untuk mengangkat ataupun memakzulkan penguasa sesuai mekanisme bai'at.[312]

---

[305] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ فُرَاتٍ الْقَزَّازِ عَنْ أَبِى حَازِمٍ قَالَ قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ » كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِى وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْثُرُ «. قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ » فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ فَالأَوَّلِ وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ «

[306] HR. Muslim, *Sahih*..., Juz 6, hlm. 17.

[307] *Ibid.,* Juz 6, hlm. 491.

[308] Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Khasais al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 179; Yusuf bin Isma'il al-Nabhani (kakek Taqiyyuddin al-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir), *Hujjah Allah 'ala al-'Al amin fi Mu'jizati Sayyid al-Mursalin*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.) hlm. 528.

[309] An-Nabhani, *Muqaddimah ad-Dustur*..., hlm. 109).

[310] An-Nabhani, *Nizam al-Hukm fi al-Islam*, hlm. 31-33 dengan landasan hadis tentang kesatuan bai'at. Perlu diketahui, hadis ini pula yang dipakai as-Suyuthi guna mendelijitimasi khalifah Ubaidiyah yang dibai'at, sedangkan saat itu sudah dibaiat khalifah Abbasiyah; Lihat, as- Suyuti, Tarikh al-Khulafa'..., hlm. 5.

6) Khilafah berbeda dengan sistem republik presidensial ataupun parlementer, apalagi monarchi absolut maupun parlementer.[313] Kasus pembelaan Marwan kepada Mu'awiyah yang menunjuk Yazid anaknya sebagai putra mahkota (istikhlaf aw wilayat al-'ahd) ditolak oleh An-Nabhani.[314] 7) Khilafah berbeda dengan teokrasi yang menjadikan khalifah sebagai representasi Tuhan. 8). Bai'at kepada khalifah secara mondial adalah kewajiban kolegial semua masyarakat Islam meskipun secara indirek.[315] 9) Bai'at sebagai satu-satunya mekanisme (tariqah) yang ajeg dan final bagi pengangkatan seorang khalifah, dan selainnya tidak sah.[316] 10) Sebagaimana banyak ulama pendahulunya, menurut An-Nabhani adalah haram bagi kaum muslimin memiliki khalifah lebih dari satu.[317] 11) Kebijakan imam (Khalifah) berdasar hukum syariah bersifat imperatif dan wajib ditaati sehingga mengeleminasi perbedaan.[318] 12) Khalifah memiliki otoritas untuk menetapkan keputusan hukum kontemporer.[319] 13) Keabsahan tariqah (mekanisme) ditentukan oleh seberapa mekanisme itu dilakukan dengan suka rela. Money-politics dan kekerasan dalam bai'at (bi al- mal wa as-saif), dipandang tidak sah.[320] 14) Bai'at yang dipaksakan sama dengan gasab.[321] 14) Syura dalam konsepsi kekhalifahan dapat dijalankan oleh setiap pemimpin terhadap

---

[311] *Ibid.,* hlm. 69 dan 72; as-Suyuthi, *Tarikh al-Khulafa'*, hlm. 5.

[312] *Ibid.,* hlm. 69; Abu Ya'la al-Farra', *al-Ahkam as-Sultaniyyah*..., hlm. 22 dan 24; Al- Qalqasyandi, *Ma'asir al-Inafah fi Ma'alim al-Khilafah*..., Jilid 1, hlm. 58.

[313] *Ibid.*, hlm. 28-30. Lihat, as-Suyuthi, *Al-Khilafah*..., hlm. 241.

[314] Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah*..., 14; an-Nawawi, *Syarh Sahih Muslim*, 12/205 dan 206; Ibn Hazm, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal*, Jilid 4, hlm. 167;Al- Qalqasyandi, *Ma'asir*, Jilid I, hlm. 55; Dengan demikian, pemikiran an-Nabhani mengenai sistem monarkhi berbeda dengan al-Mawardi, an-Nawawi, Ibn Hazm, maupun al-Qalqasyandi, yang membolehkan praktek wilayat al-'ahd.

[315] An-Nabhani, *Muqaddimah ad-Dustur aw al-Asbab al-Mujibah Lahu*, (Beirut: Darul Ummah), Jilid 1, hlm. 113.

[316] An-Nabhani, *Nizam al-Hukmi fi al-Islam*..., hlm. 69 dan 72; Lihat pula pendirian as- Suyuthi dalam *Tarikh al-Khulafa',* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, tt.), hlm. 54).

[317] An-Nabhani, *Muqaddimah...,* hlm. 113; HR. Muslim, إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخِرَ مِنْهُمَا

[318] *Ibid.,* hlm. 17 dan 113; Dirumuskan kaidah syari'ah: أَمْرُ الإِمَامِ يَرْفَعُ الْخِلاَفَ « أَمْرُ الإِمَامِ نَافِذٌ ظَاهِراً وَبَاطِناً

[319] An-Nabhani, *Muqaddimah al-Dustur*..., Jilid 1, hlm. 113;

لِلسُّلْطَانِ أَنْ يُحْدِثَ مِنَ الأَقْضِيَةِ بِقَدْرِمَا يَحْدُثُ مِنْ مُشْكِلاَتٍ

[320] Pendapat An-Nabhani ini berbeda dengan pandangan Imam Ahmad dan al-Qalqasyandi, yang menganggap bahwa praktek tersebut sah.

[321] An-Nabhani, *Misaq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrir,, tt.), hlm. 58.

bawahannya, seperti halnya oleh suami-istri.[322] 15). Sistem Syura berbeda dengan demokrasi yang demam voting,[323] dengan mereferens peristiwa perjanjian Hudaibiyah, ketika itu Nabi saw. tidak mengikuti pendapat mayoritas.[324] 16) Fungsi negara di samping implemantator dan eksekutor syari'at Allah, juga mendakwahkan Islam ke luar.[325] 17) Semua warga negara Islam baik laki-maupun perempuan memiliki hak pilih.[326] 18). Warga negara Islam adalah semua orang yang memenuhi syarat at-tabi'iyyah, yaitu loyal terhadap negara dan sistem.[327] 19). An-Nabhani memandang bahwa seluruh negeri muslim yang ada sekarang adalah Dar al-Kufur, karena tidak mengimplementasikan sistem Islam kaffah. Meskipun demikian, status penduduk dan pemimpinnya tidak otomatis menjadi kufur, kecuali pendapat yang didiklair oleh sebuah majalah Hizb al-Tahrir, Al- Wai'e.[328]

(5) Islamic State of Irak and Syria

Meskipun merupakan pecahan dari Al-Qaeda pimpinan Usamah Bin Laden, fenomena terakhir yang lebih komplek bagi teori konsep negara kaum Islamis adalah lahirnya Islamic State-nya Abu Bakar al-Baghdadi yang sekarang didukung oleh 15.000 pejuang dari negara-negara di dunia, pasca 9/11/2001, sering dijuluki dengan The Green Peril. Amir Hizbut Tahrir Ata' bin Khalil Abu ar-Rasytah, 04 Ramadhan 1435 H/ 02 Juli 2014 M memberikan reaksinya pada Deklarasi Islamic State/Daulah

---

[322] An-Nabhani, *Asy-Syakhsiyyah Al-Islamiyyah*. (Beirut : Darul Ummah, 1994) Jilid 1. hlm. 246; QS al-Baqarah [2]: 233).

[323] Meskipun dalam kekhilafahan sering menganut suara mayoritas, akan tetapi tidak mutlak sebagaimana kasus penetapan Perjanjian Hudaibiyah. Penulis berbeda dengan pandangan bahwa Hudaibiyah sebagai peristiwa syura sebagaimana telah dipaparkan di muka.

[324] HR al-Bukhari dan Muslim; lihat: *Fath al-Bari...*, Jilid 6, hlm. 276; *Syarah Sahih Muslim*, Jilid 12, hlm.141; *Majma' Az-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'd...*, Jilid 5, hlm. 225.

[325] An-Nabhani, *Nizam al-Hukmi fi al-Islam...*, cet. VI, hlm. 34.

[326] An-Nabhani, *Muqaddimah ad-Dustur...*, Jilid 1,Cetakan II, hlm. 126; sebagaimana periwayatan Ibnu Kas|ir dalam al-Bidayah wa an-Nihayah tentang inisiatif Abdurrahman bin Auf mensurvei pendapat kaum laki-laki dan perempuan untuk pemilihan calon khalifah pasca Khalifah Umar bin al-Khaththab ra. Dalam momentum tersebut tidak ada seorang sahabat pun yang menentang.

[327] An-Nabhani, *Ad-Daulah Islamiyyah*, (Beirut: Darul Ummah), Cetakan VII, 2002. hlm. 140.

[328] *Ibid*. Lihat juga, *Al-Wa'ie*, Edisi 92, tahun VIII, Rajab 1415 H

Islamiyah-nya Abu Bakar Al-Baghdadi dengan nada miring, bahkan tidak mengakui keabsahan eksistensinya.[329]

Mengenai konsep negara yang diusung oleh ISIS belum ada hasil terbitan mereka yang sampai ke dunia muslim lain. Hanya saja melihat fenomena yang dapat diamati, mereka dapat dikategorikan mereka memiliki konsep negara ultra radikal dan ultra salafisme. Kekejaman, kekerasan hatinya tidak kalah bengis dengan kaum Khawarij awal yang tega merobek-robek perut wanita muslimah yang lagi hamil tanpa rasa belas kasihan. Akidahnya yang kaku dan rigid bahkan menargetkan penghancuran Ka'bah oleh Muqaddasi yang ia anggap sebagai biang kerok kemusyrikan sebagaimana telah penulis jelaskan. Karakteristik mereka: 1) mudah mengafirkan kelompok muslim lain yang tidak segolongan.2) menunjukkan ambiguitas sikap terhadap barat. Hal ini tampak dari perilaku Al-Baghdadi yang memakai arloji mewah buatan Swiss.3) memiliki militansi yang tinggi dari para anggotanya sehingga doktrin bom bunuh diri dengan harapan Sorga menggigit hati mereka. 4) kekejaman dan kebengisannya diluar sifat kemanusiaannya. 5) penafsiran mereka terhadap Al-Qur'an meyakinkan bahwa mereka berjalan pada jalan Allah.[330] 6) Sebagaimana kaum Khawarij klasik, mereka sendiri lebih suka menamakan diri dengan Syurah atau para penjual, yaitu orang- orang yang menjual (mengorbankan) jiwa raga mereka demi keridhaan Allah.[331]

Jadi meskipun partai Khawarij tidak banyak menjadi konsep sebuah negara, sebagai ideologi keras yang merambah ke berbagai partai di era pertengahan dan bahkan era kontemporer yang dikenal dengan Neo-Khawarij terbilang signifikan. Sebagai contoh, ideologi mereka masuk ke dalam sekte Syiah Hasyasyin di era pertengahan. Pada era kontemporer Sunni Sayid Quthub Al-Ikhwani, Al-Islambuli yang membunuh Prsesiden Anwar Sadat, Al-Qaidah, ISIS, Imam Samudera dan lain sebagainya.

Dengan demikian tampak aliran konservatif semakin jauh dari sang pemikir reformasi, Abduh. Penglanjutnya ada yang semakin menuju varian

---

[329] http://hizbut-tahrir.or.id/2014/08/05/politik-proklamasi-tegaknya-al-khilafah-oleh-isis/ diakses 16/10/2014. Sumber dalam bahasa Arab; http://www.hizb-ut- tahrir.info/info/index.php/contents/entry_37540

[330] QS. An-Nisa' [4]: 100.

[331] QS. Al-Baqarah [2]: 207

radikal; hal ini bisa kita lacak dari 'Abduh, -Rasyid Ridla, Hassan al-Banna,- kemudian Sayyid Quthub, An-Nabhani, Abdul Aziz Bin Baz, dan yang ultra radikal Usamah Bin Laden, Abu Bakar Al-Baghdadi (Islamic State-dulu ISIS) dan seterusnya.

Perubahan konsep negara dalam pemikiran seseorang yang kemudian diperjuangkan mati-matian terkadang berjalan dengan sangat cepat. Hal ini bisa kita lihat dari perubahan konsep negara oleh para pengikut partai Ba'ath (kebangkitan) anak buah Saddam Husein yang mantan garda revolusi setelah menganggur sebagai tentara atas serangan AS ke Irak, sekarang menjadi tulang punggung Islamic State of Irak and Siria. Betapa jauhnya ideologi yang dibangun partai Ba'ats yang Isytirakiyyah-la Ilahiyyah berubah total menjadi orang yang begitu fanatik dan mati-matian membela paham berketuhanan (?) Keadaan seperti ini bisa jadi karena: pertama, kebencian yang tak tertolong terhadap negara yang mereka anggap sebagai biang keladi kehancuran nasib mereka yang setelah invasi AS ke Irak. Kedua, sisa-sisa ideologi konsep negara isytirakiyyah yang secara inherent anti AS dan barat. Ketiga, frustasi melihat bekas negaranya (Irak) yang tercabik-cabik oleh perpecahan internal sehingga dapat menggaed kelompok Sunni Naqsabandiyah ikut di dalamnya. Keempat, lahirnya pemimpin karismatik sekelas Abu bakar Al-Baghdadi yang dapat memberikan harapan dan inspirasi atas kembalinyakejayaan Islam masa lalu yang menjadi impian bawah sadar mereka. Kelima, inspirasi paham Wahabi Radikal yang diharapkan dapat menolong kaum Sunni Irak yang menaruh curiga dan dendam kepada kaum Syiah. Poin pertama bersifat ekonomis dan terakhir bersifat sektarianis inilah yang menurut penulis lebih dominan sebagai faktor diterminan kekerasan hati mereka.

Lebih dari semua itu menurut penulis pandangan yang cukup baik ini tidak realistis sebagaimana banyak ahli yang menyatakan hal yang sama. Pertama, Kalau semua negeri muslim sebagai negara kufur, ke mana semua muslim yang 1,6 milyar ini harus berhijrah. Kedua, bagaimana memelihara idealitas kekhilafahan pada pergantian generasi dalam penantian yang hampir seratus tahun dan selanjutnya tanpa secuilpun tanah pijakan. Ketiga, bagaimana meyakinkan kaum awam muslim yang akan diajak ke negeri entah berantah sehingga mereka bersedia hijrah ke sana. Keempat, bagaimana penyediaan akomodasi yang bisa meyakinkan

muslim awam untuk menaati seruannya. Kelima, bagaimana menyatukan faksi-faksi Islam politik yang kontradiktif saling menegasikan bahkan saling mengkafirkan yang masing-masing memiliki pengaruh.

b) Reformisme

1- Partai Syiah

Di kalangan partai Syiah kontemporer, terdapat seorang yang fenomenal, Ashgar Ali Enggineer dari India. Dia adalah sosok penganut Syiah yang mengusung ideologi Sekulaisme. Menurut Asgar Ali Engineer ,Tak ada konsep baku tentang bentuk negara Islam, apalagi yang bersifat ilahiah dan kekal. Al-Qur'an hanya menjelaskan konsep tentang masyarakat, bukan tentang negara. Teori negara Islam mengalami proses perubahan dan beradaptasi dengan situasi konkret.[332] Asgar Ali Engineer menyatakan bahwa kaum fundamentalis Hindu yang menyatakan bahwa kaum muslimin mendorong sekularisme manakala dalam kondisi minoritas, dan menentangnya bila dalam kondisi mayoritas adalah tidak benar.[333] Bagi Engineer, contoh Indonesia adalah bukti bahwa Islam memang bisa berdampingan dengan sekularisme (?).[334]

Penulis sendiri menilai Indonesia sebagai negara yang secara sah berfalsafah Pancasila sebagai Negara Nasional Religius yang sangat sangat berbeda dengan negara sekular.

2- Partai Mu'tazilah

Sebutan Mu'tazilah sebenarnya inherent dengan Reformasi. Akan tetapi setelah mengalami kebekuan pada era Makmun dan tiga khalifah berikutnya pada zaman klasik, istilah reformisme pada Mu'tazilah saat itu menjadi tidak relevan. Pada era sekarang dengan kecenderungan Public

---

[332] Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 45. Lihat pula Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *UshulAl-Syari'ah*, cet. Ke- 4, (Kairo: Maktabah Madbuli As-Sagir, 1996), hlm. 97.

[333] Asgar Ali Engineer, http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/secular.htm diakses12/1/2013 jam.10.09;The fundamentalist Hindus, on the other hand, say that Muslims support secularism while in minority in any country and oppose it while in majority. But this is not wholly true. Some Muslim countries like Saudi Arabia and others do reject secularism but all Muslim majority countries do not. For example, Indonesia does not reject secularism though its 85% population comprises of Muslims. However, by and large, it is true that many Muslim majority countries opt for Islamic state or at least make Islam as state religion.

[334] *Ibid.*

Reason ini tidak ada klaim atau sebutan pada partai dan konsep negara Mu'tazilah. Kekalahan Mu'tazilah pada pemerintahan Mu'tashim dan penggantinya seakan nama dan partai ini menjadi asing di telinga kaum muslimin.

Akan tetapi sebenarnya secara pemikiran ia bertengger di kalangan mayoritas kaum modernis yang dirintis oleh Muhammad 'Abduh dan kawan-kawannya. Bahkan Zaim Saidi menyebut bahwa benteng sekularisme yang digagas Abduh justru melahirkan sekularisme di kalangan murid-muridnya antara lain Ali Abdur Raziq yang gagasannya jelas-jelas merupakan konsep negara sekularisme. Bagaimanapun negara sekular, ada banyak muslim sempat menjadi pejabat publik yang akan penulis paparkan nanti.

3- Partai Sunni

Konsep negara yang paling reformatif dalam tradisi Islam adalah konsep sekular yang dipelopori oleh Ali Bin Abduraziq. Beliau sebagai penyusun buku Islam wa Usul al-Hukmi yang oleh para rivalnya sampai hari seperti Muhammad Dhiya'uddin Rais, Ali dituding memplagiasi atau rekayasa penyelundupan nama gurunya bernama Margoliout dari Perancis.[335] Secara blak-blakan beliau menyatakan bahwa misi Nabi membawa agama Islam itu semata-mata untuk kebahagiaan negara ukhrawi (*Dar al-Akhirah*),[336] bukan negara duniawi (*Dar ad-Dunya*) sebagaimana dilansir jumhur ulama.

Mungkin ada yang tidak setuju dengan istilah sunni sekularis. Itu betul karena yang dimaksud di sini, adalah kaum sekularis yang lahir dari komunitas sunni. Pemikiran sekularis di luar sunni sudah dimulai sejak awal Islam, meskipun sebatas pemikiran Najdat al-Khariji[337] dan Abu Bakar al-Asham al- Mu'tazili.

---

[335] Lihat, Muhammad Dhiyauddin ar-Rais, *An-Nazariyyat as-Siyasiyyah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar at-Turats, tt).

[336] QS. Al-An'am [6[: 32; Al-A'raf [7]: 169; Yusuf [12[: 109; Al-Qashash [28]: 77 dan 83; Al-'Ankabut [29]: 63.

[337] Tidak dimaksudkan sebagaimana pemikiran sekular saat ini. Hal ini merupakan sebuah pemikiran yang ambigu karena kekecewaan mereka terhadap pemerintahan yang memarjinalisasikan mereka yang dipandang A'raby.

Selanjutnya Sunni sekularis bergabung dengan pemikiran Mu'tazilah sebagai partai yang bertipe transaksional dengan ideologi liberal dan memobilisasinya dengan catch all dalam tipologi Gunther.[338] Partai Sunni sekular berusaha meraih konstituennya atas semua segmen masyarakat (catch all) tanpa memandang suku, agama, ras maupun golongan.

Setelah didiklair oleh Ali Abduraziq, lahir di Pakistan Zulfikar Ali Butho, Asgar Ali Engineer di India, Tengku Abdurrahman di Malaisia, Soekarno di Indonesia. Adapun mengenai Gus Dur, ada yang menyatakan sebagai menganut Pos Tradisonalisme yang tidak sama persis dengan sekularisme meskipun banyak persamaan di dalamnya.

Di sisi lain pemikiran Abdel Wahhab al-Effendi mengusung pemikiran bahwa Islam sejak zaman nabi bukanlah sebuah negara, akan tetapi pemerintahan non negara. Ia menegaskan bahwa sebagian besar sejarah Islam adalah sejarah para bajingan yang mengklaim berkuasa atas nama Tuhan.

Sementara teori politik Barat modern memberi solusi *check and balances* lewat pembagian kekuasaan, para teoritisi muslim klasik menyatakan hak pemimpin untuk mengabaikan kritik yang ditujukan padanya.[339] Pemikiran Effendi sama dengan Richard W. Mansbach &Kirsten L. Rafferty, yang menyatakan bahwa kekhalifahan adalah sebuah masyarakat politik non- negara.[340]

c) Moderatisme

Paparan di atas menyatakan bahwa kaum penjajah (isti'mariyah) melahirkan kelompok muslim yang anti semua yang berbau barat seperti demokrasi. Akan tetapi bagi sebagian kaum muslimin, budaya penjajah juga akan menjadi salah satu model yang mendapat tempat di hati mereka. Apalagi kalau didapatkan fakta bahwa budaya itu mengandung kemaslahatan termasuk dalam konsep Negara.

---

[338] Richard Gunther dan Larry Diamond, *Annals...*, hlm. 178.

[339] Bagi El-Effendi barangkali menginginkan pengawasan negara harus seperti yang dikatakan Thomas Jefferson, Eternal vigilance is the price of liberty (ongkos kemerdekaan adalah pengawasan sepanjang masa). *Kompas*, 23 Januari 2014.

[340] Richard W. Mansbach & Kirsten L. Rafferty, *Pengantar Politik Global; Introduction to Global Politics*, terj. Amat Asnawi (Bandung: Nusa Media, 2012), hlm. 108

Maka pada dunia kontemporer yang lahir sekelompok pemikir yang penulis tengarai dengan pemikiran konsep negara era public reason memiliki gagasan konvergensi yang dapat menggabungkan antara Konservatisme dengan Reformisme, yaitu pemikiran politik Moderatisme. Di antaranya adalah negara Indonesia. Negara Republik Demokrasi Ber-Ketuhanan Yang Maha Esa. Demikianlah menurut dugaan penulis, pendapat KH. Achmad Sidiq dan KH. Abdurahman Wahid tentang negara, didasarkan pada kesimpulan hukum dari Imam Asy-Syafi'i, negara sulh (damai). Di sini umat Islam diuji kemampuan istibaqah atau keberlombaannya dalam kebaikan dengan umat yang lain.

4. 1- Partai Khawarij ,Moderat (?)

Pada umumnya kaum Khawarij adalah kaum takfiri yang menganut aliran keras. Akan tetapi pada era modern, terdapat sebuah Negara dengan Konsep yang berideologi Khawarij Ibadiyah, sebuah partai Khawarij yang relatif lebih moderat. Negara tersebut adalah Oman. Akan tetapi ideologi Khawarij pada masa modern ini secara substansif banyak diadopsi sebagian faksi- faksi Sunni dan Syiah modern dalam teologi dan konsep negara radikalnya. Ini berarti ada kaum Khawarij yang terdegradasi kekerasannya oleh berbagai kepentingan khusus di samping Oman juga bukan negara kaya yang sanggup mengekspor ideologinya seperti Wahabi Saudi Arabia.

Jadi ternyata partai-partai klasik bisa bermetamorfosa atau setidaknya bermimikri menjadi kebalikan karaktersitik partai pada periode berikutnya dan sebaliknya.

5. 2- Partai Syi'ah Moderat

Konsep negara dalam pemikiran Syiah moderat tercermin dalam diri Musa Al-Musawi. Beliau adalah salah satu tokoh Syiah moderat yang menceriterakan bahwa ketika sebuah penerbit di Iran mau mencetak ulang Ensiklopedi al-Bihar yang kontroversial, Imam Al-Thabathaba'i al-Brujardi pemimpin tertinggi Syi'ah ketika itu sudah mengingatkan agar statemen-statemen yang mengecam Khulafa' Rasyidin untuk dibersihkan daripadanya. Akan tetapi, pihak penerbit dan koleganya yang fanatik tetap mencetak apa adanya.[341] Al-Musawi juga mengkritisi terhadap konsep

[341] Musa al-Musawi, *as-Syi'ah wa at-Tashih; as-Sira' Bain as-Syi'ah wa at-Tasyayyu'*, terj. Ahmad Munif (Jakarta: Qalam, 1995), hlm. 135.

wilayah al-faqih yang mendasarkan pada Al-Qur'an tentang ketaatan pada uli al-amri.[342] Sebab penafsiran wilayah al- faqih ini bertabrakan dengan Al-Qur'an yang menyatakan kewajiban seorang faqih sendiri, yaitu memberi bimbingan agama kepada kaumnya, bukan kepemimpinan.[343] Al-Musawi meminta agar Syi'ah menelaah kembali sejarah Nabi saw. ,sejak awal dakwahnya, beliau mengajarkan sistem demokrasi yang belum ada tandingannya sampai hari ini. Dialah pendiri negara, pemikir dan tokoh masyarakat yang duduk melingkar bersama (khalaqah) dengan para sahabatnya dalam kedudukan yang sama.[344]

Buktinya sangat gamblang. Ketika seorang Badui mau ketemu beliau pada khalaqah, karena tidak ada tanda perbedaan, ia bertanya: Manakah yang bernama Muhammad? Itulah contoh forum demokrasi Islam.

Golongan moderat Iran meskipun tetap menggunakan konsep negara ala Syiah seperti mantan Presiden Khatami[345] dan sekarang Hasan Ruhani, memandang bahwa ekspor revolusi harus dilakukan dengan cara yang elegan, bukan kudeta di mana-mana. Ekspor revolusi harus dilakukan dengan cara menjadikan Iran sebagai prototype seluruh bangsa Muslimin sebagai negara Islam modern dan mandiri serta terjaga dari kebudayaan Barat.[346]

Hal ini berbeda dengan konsep negara Syi'ah Konservatif yang menjadikan negara-negara Islam sebagai target revolusi dengan menganjurkan kudeta di mana-mana. Ini pula yang menjadikan Saudi Wahabi panas kepalanya dan membalas dengan koalisinya dengan monarchi Arab lainnya terutama karena kritik Khomaini terhadap konsep negara monarchi yang baginya tidak Islami.

6. 3- Partai Mu'tazilah ,Moderat

Pada dasarnya Mu'tazilah adalah partai kompromis dan moderasi politik yang tidak ingin terlibat (netral) dalam peperangan antara Ali Bin Thalib dengan Muawiyah yang dipelopori oleh Abdullah Bin Umar Bin

---

[342] QS. An-Nisa' [4]: 59.

[343] QS. At-Taubah [9]: 122; Al-Musawi, *As-Syi'ah wa...*, hlm. 113-4.

[344] Musa Al-Musawi, *Ibid.,* hlm. 36

[345] Era Khatami oleh Trita Parsi dinilai sebagai matinya ekspor revolusi yang mengecawakan kubu neokonservatif (Trita Parsi, *The Modern Middle East: A Political History Since the First World War*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007), hlm. 203.

[346] Trita Parsi, *The Modern...*, hlm. 132

Khatthab. Akan tetapi sikap poltik ini kemudian bermetamorfosa dalam kancah akidah yang diambil alih oleh Washil Bin Atha'. Meskipun partai Mu'tazilah di bawah Washil ini cenderung pada konsep negara yang dipimpin oleh ahl al-bait, akan tetapi sikap politiknya tidak tegas. Maka pada masa Makmun ia menjabdi ideologi negara, Mu'tazilah lebih condong kearah Persianisasi yang notabene basis kekuatan pendukung Ali Bin Abi Thalib. Suatu hal yang ironis adalah ketika menjadi partai penguasa, partai yang mengusung kebebasan berfikir ini ternyata melakukan mihnah dengan memenjarakan dan membunuh ulama yang tidak mengikuti jalan fikiran mereka. Dari itulah kemudian penulis mengkonstatasi adanya partai Mu'tazilah Moderat.

Selanjutnya pada era public reason tidak ada tokoh yang mengklaim sebagai beraliran Mu'tazilah. Muhammad 'Abduh yang mengusung kebebasan berfikir dan modernispun tidak mengakui sebagai berpaham Mu'tazilah. Akan tetapi alam pikiran yang diusungnya mengadopsi banyak dari ideologi Mu'tazilah yang oleh Zaim Saidi dipandang pengaruh dari Freemasonry. Konsep negara yang diusung Muhammad Abduh juga terdapat anasir kebebasan berfikirnya antara lain membuat partai terbuka sebagaimana akan dipaparkan di bawah ini.

4- Sunni Moderat

Sikap moderat dalam kalangan Sunni era modern (1800-1945) dirintis oleh Muhammad Abduh (1849-1905) yang menyatakan bahwa Islam tidak menetapkan bentuk pemerintahan Islam tertentu, akan tetapi beliau mengidealkan bentuk negara demokrasi-semi sekular, Kepala negara dengan status orang sipil, dipilih, diberhentikan dan bertanggung jawab kepada rakyat dan tidak boleh intervensi khususnya dengan pilihan agama orang lain.[347]

Abduh mengharuskan agar kaum muslimin menyingkirkan belenggu taqlidisme dengan memahami agama melalui metode salaf sebelum terjadi perpecahan lau berani menampilkan kekuatan akalnya.[348] Abduh jengah dengan kejahilan yang menimpa umat Islam di bidang sains dan teknologi

---

[347] Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 131.

[348] Muhammad Ammarah, *al-Imam Muhammad 'Abduh: Mujaddid al-Islam*, (Beirut: Al- Muassasah Al-Islamiyyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr. 1981), hlm. 47.

dan berkutat dalam animisme. Menurut Abduh semua ini akibat Islam dimasuki oleh orang non Arab yang merampas kekuasaan mereka dan memperbodohnya agar gampang dikuasai dan tunduk atas perintah pemerintah.[349]

Sebagaimana keterangan sebelumnya, Sunni di tangan beliau melahirkan semangat tajdid menuju varian yang berkelanjutan dan sambung menyambung dari moderatisme,reformisme, dan sekularisme. Akan tetapi dari Muhammad Abduh pula muridnya mengusung varian lain yaitu revivalisme, fundamentalisme dan radikalisme.

Mengenai Syeikh Mu%ammad Abduh yang mengusung tajdid dan oleh Harun Nasution diklaim sebagai pelaku rasionalitas Mu'tazilah, tidak seluruhnya benar. ,Karena justru aliran pemikiran Sunnilah yang lebih tampak dalam pemikirannya. Itu sebabnya pembaruan yang dilakukan di Al-Azhar oleh Abduh tidak dikaitkan dengan konsep rasionalitas Mu'tazilah. Lebih dari itu, para mujaddid dalam Islam mayoritas adalah Sunni. Tampaknya tajdîd tidak inheren dengan pendaku rasionalitas (al-'aqlâniyyah).[350] Selanjutnya, Fazlur Rahman dalam Amiruddin M. Hasbi berpendapat bahwa negara dalam Islam adalah[351] berbentuk republik demokrasi dengan berkedaulatan rakyat. Menurutnya, sistem demokrasi ini sesuai dengan Islam, realistis, dan akan menyenangkan masyarakat.[352]

Pada era kontemporer, partai-partai yang mengusung konsep Negara moderat meramaikan Arab's Spring tampak mulai lahir dan memenangkan pemilu di banyak kawasan timur tengah.

Di Maroko, Partai Pembangunan dan Keadilan Islam yang moderat (PJD) memenangkan pemilu.[353]

Di Tunis dengan partai Nahdahnya telah ikut menguasai pemerintahan, yang kemudian turut mengawal demokrasi Tunisia dengan memberikan

---

[349] Muhammad Abduh, *Al-Islam Baina ad-Din wa al-Madaniyyah*, (Mesir: Haiah al- Mishriyyah sl-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 164

[350] *Ibid*.

[351] *Majalah As-Sunnah* edisi XXVI tahun 1413 H. hlm. 2-3

[352] Amiruddin, M. Hasbi. 2000. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Cetakan I. (Yogyakarta : UII Press), 2000, hlm. 153

[353] Abdelilah Benkirane. AP/Abdeljalil Bounhar http://www.tempo.co/read/news/2011/11/3c0/115369200/Menang-Pemilu-PJD-Bentuk-Pemerintahan-Maroko diakses 21/8/2013

kekuasaan pada partai sekular yang memenangkan pemilu kemudian. Namun perjalanan *Arab's Spring* ternyata berbalik menjadi *Arab's Fall* (musim gugur) Arab dengan terbunuhnya ribuan pemuda-pemuda tunas bangsa.

Partai Islam garis tengah-moderat ini banyak dianut kaum muslimin Indonesia baik pada zaman orde lama, orde baru maupun orde reformasi. Masyumi di Indonesia pada era orde lama termasuk partai Islam garis tengah. Meskipun mereka mendapatkan pengaruh dari partai Jemaat Islamnya Abu Al-A'la Al-Maududib dari Pakistan dan ideologinya berusaha menerapkan syariah Islam bagi pemeluk-pemeluknya, akan tetapi mereka dapat menerima negara Pancasila pasca Majlis Konstituante, sebuah negara demokrasi berketuhanan Yang Maha Esa sesuai UUD pasal 29 ayat 1. Dan partai-partai Islam moderat di berbagai kawasan Timur tengah saperti partai Nahdah di Tunisia sebagimana telah disebutkan di atas.

Di Indonesia saat ini lahir PKB dan PAN meskipun keduanya tidak sama persis dosis moderasinya yang note bene lahir dari kalangan Islam moderat yang mengusung Nasionailtas relijius tanpa terkungkung dengan keberagaman yang mereka anut selama ini.

2. Beberapa Perbedaan Fundamental Konsep Negara Fase *Public Reason*

Sebagimana dalam sub bab terdahulu, secara garis besar varian konsep negara dalam tradisi Islam terbagi menjadi tiga aliran yaitu varian konservatisme (usuliyyah) yang dulu dikenal aliran kanan, reformisme (islahiyyah) yang pernah dinamakan varian kiri dan moderatisme (wasatiyyah) yang dulu disebut varian tengah.[354]

Dari pemaparan konsep negara fase public reason dengan partai pengusungnya yang memperluas kemajemukannya memiliki beberapa perbedaan yang fundamental. Di antaranya yang dapat disampaikan di sini adalah:

---

[354] Istilah kanan dimaksudkan para konseptor negara dari varian konservatisme- fundamentalisme dan turunannya,dan istilah kiri dimaksudkan para konseptor negara dari varian liberalisme dan turunannya. Sementara di Indonesia pada era orde baru yang bersamaan dengan era perang dingin mempunyai terma tersendiri yang berbeda dengan istilah internasional. Ekstrim kanan di Indonesia yaitu golongan umat Islam yang mempunyai konsep menyatunya negara dan agama (baca: Islam) yang berafiliasi ke Amerika dan ekstrim kiri adalah mereka yang berfaham komunisme (kafir inkari) dan berafiliasi ke Sovyet Rusia.

Pertama, nomenklatur dan bentuk negara genuine. Kalau pada fase elite reason perbedaan nomenklatur hanya sebatas istilah Dar al-Islam (Mujtahidin dan ahli fiqh siyasah), Negara Utama (Al-Farabi), dan Daulah Islamiyyah (Al-Mawardi), pada fase public reason menjadi semakin variatif. Dari pandangannya terhadap negara genuine zaman Nabi saja, misalnya Harun Nasution yang menyatakan bahwa karena tidak ada ayat atau hadits yang mengharuskan sistem pemerintahan tertentu dalam Islam, maka konsep negara bisa berubah-ubah. Masa Khulafa' Rasyidin menggunakan sistem republik-demokratis, masa Muawiyah berbentuk monarki,[355] riwayat lain mengatakan sejak Ali Bin Abi Thalib mengangkat Hasan. Kemudian pada abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, berbentuk monarki konstitusional, dan akhirnya pada paruh kedua abad ke-20, bercorak republik.[356] Khalil Abdul Karim menyatakan bahwa ,bentuk negara era nabi dan para sahabat adalah negara-syura yang 100% warisan sebelum Islam.[357] Ia mengkritisi Abdul Qadir Audah yang mengedialkan Majlis sebagai pengendali khalifah. Baginya, sepanjang sejarah Islam, faktanya heavy kekuasaan ada pada khalifah.[358] Secara kasar Khalil Abdulkarim menyatakan bahwa pada masa awal Islam, banyak kabilah di Semenanjung Arabia yang dengan lantang menyatakan masuk Islam. Akan tetapi, hal itu sebenarnya lebih disebabkan oleh dispotiknya negara Madinah yang dikuasai klan Quraisy, ketimbang karena faktor Islam sebagai "agama" yang dibawa oleh Muhammad.[359]

Berarti sinkretisme Islam dengan budaya lokal Arab yang kasar telah dimulai, dan sinkretisme bukan monopoli hanya di Indonesia yang mengadopsi kearifan lokal.

Yusuf Qaradhawi mengidealkan ,Negara musyawarah-mufakat (bukan monarchi). Sebuah negara demokrasi, tetapi berbeda dengan

---

[355] Nasution, Harun, Islam dan Sistem Pemerintahan... *Studia Islamika* No. 17 Th. VIII Juli (Jakarta: LPIAIN Syarif Hidayatullah 1983), hlm. 16.

[356] *Ibid.*, hlm 8 dan 23.

[357] Khalil Abdul Karim, *Al-Juzur at-Tarikhiyyah li al-Syari'ah al-Islamiyyah*, terj Kamran Asad, (Yogyakarta: 1990), hlm. 141

[358] *Ibid.*

[359] Khalil Abdul Karim, *Daulah Yas|rib: Basa'ir fi 'Am al-Wufud*, terj. Kamran As'ad Irsyady, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. Sampul Belakang.

demokrasi Barat. Substansinya demokrasi sejalan dengan Islam, yaitu hak rakyat memilih pemimpin pro rakyat, mencegah dan mengorekasi penguasa yang ditolak rakyat, dan memakzulkan jika menyimpang. Substansi demokrasi sejalan dengan islam.[360] M. Abdul Karim melihat bentuk negara zaman Nabi saw. sebagai negara persemakmuran. Dengan mengutip pendapat Muhammad Yahya al-Din al-Hamid,[361] Umar Farrukh,[362] dan Ali, K, menyebut bahwa negara era Rasulullah saw. yang membuat perjanjian dengan kaum Yahudi (Piagam Madinah) adalah sebuah bentuk negara persemakmuran (*commonwealth*).[363]

Dalam ranah praksis ternyata ada negara yang tetap berbentuk negara kerajaan seperti Saudi Arabia tanpa parlemen kecuali lembaga konsultasi, Yordania, Maroko, Bahrain, Qatar, Uni Emirat Arab, Brunai dan Malaysia kesemuanya memiliki parlemen. Selain mereka pada umumnya mengklaim diri sebagai bentuk negara republik demokrasi meskipun dikategorikan varian demokrasi illiberal, deliberatif dan liberal.

Kedua, Platform Ekonomi dan konsep negara. Pada fase modern dan kontemporer (*public reason*) konsep negara baik partai Syiah dan Sunni terbawa arus dikotomi kanan (kapitalis-ra'su maliyyah) di bawah hegemoni AS dan kiri (Sosialis-Isytirakiyyah) dengan hegemoni mantan Sovyet Rusia) sampai jebolnya tembok Berlin 1991. Partai Khawarij dan Mu'tazilah sudah tidak eksis lagi sebagai sebuah lembaga ataupun gerakan, kecuali merasuk ke dalam dua partai Syiah dan Sunni tersebut. Partai Syiah yang sangat filosofis banyak mengadopsi pemikiran Mu'tazilah, sekaligus mereka yang Radikal terpengaruh sebagian pemikiran Khawarij.

Demikian pula pada partai Sunni Kontemporer yang hidup sebagai pengusung konsep negara. Ketika itu ada kelompok Non Blok yang meskipun berusaha netral, akan tetapi tidak memiliki pengaruh signifikan

---

[360] Mabni Darsi, http://www.eramuslim.com/suara-kita/pemuda-mahasiswa/mabni- darrikotomisi-ma-alumnus-international-islamic-university-pakistan-negara-islam-dalam- pemikiran-politik-gerakan-islam-kontemporer.htm#.UdUPuNjGfIU diakses 4/7/2013.

[361] M. Abdulkarim, *Wacana Politik Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Suka Press, 2007) ; Lihat, Muhammad Yahya al-Din al-Hamid, *Sirah an-Nabi* (Mesir: Maktabah Ali Sabih bi Midan Mishr, 1963), Juz 1, hlm. 348.

[362] *Ibid*. Lihat, Umar Farrukh, *Al-A'rab wa al-Islam fi al-Haud al-Syarqy al-Abyad al- Mutawassit* (Beirut: Dar al-Kutub, 1996), hlm. 42-43, dalam Muhammad Abdul Karim.

[363] *Ibid*. Lihat, Ali, K, *Islamer Itihash* (Dakka: Ali Publication, 1993), hlm. 51-52.

di forum Dewan Keamanan PBB dan mereka masih tetap terbelah dalam bingkai kiri kanan dengan beberapa perbedaan sikap mereka yang menjadi diam-diam condong NATO dan atau Pakta Warsawa. Konsep negara dalam tradisi Islam banyak yang menggunakan ideologi Isytirakiyah (Sosialisme) seperti Mesir, Irak, dan koleganya dan tidak ada yang menggunakan konsep Ra'su Maliyyah (Kapitalisme) meskipun prakteknya mereka menjadi penyokong Kapitalisme AS dan Barat lainnya seperti Saudi Arabia dalam sepanjang sejarahnya.

Ketiga, peran partai politik. Pada fase ini merupakan fase partai politik di seluruh dunia termasuk dunia Islam. Mengenai postur dan visi misi partai fase ini tentu berbeda sekali dengan kontek partai zaman Islam klasik dan pertengahan. Pada fase tersebut, partai masih berkonotasi negatif seperti dikatakan oleh Richard S Kats dan William Crotty, bahwa penyebutan partai dan faksi untuk menggambarkan perpecahan ide atau kepentingan pribadi yang mengancam pemerintahan yang damai.[364] Akan tetapi partai pada fase kontemporer ini pada umumnya dimaksudkan sebagai organisasi politik yang memiliki ideologi tertentu yang diperjuangkan secara elegan dan beradab sehingga berkonotasi positif. Pada umumnya platform dan ideologi partai akan dan dapat diharapkan mempengaruhi konsep negara di Negara hidupnya partai sersebut.

Keempat, kedaulatan Negara. Pada fase ini terdapat negara yang tetap menggunakan konsep hakimiyyatullah seperti negara Saudi Arabia, Pakistan, Iran dan sebagainya. Sementara yang lain banyak yang menggunakan konsep kedaulatan rakyat seperti yang diintroduksikan oleh Al-Mawardi dalam satu pendapatnya.

Semua yang penulis uraikan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa konsep negara dalam tradisi Islam selalu berpotensi untuk berbeda dan berubah. Kalau penulis tandaskan sekali lagi dalam bingkai kategori Thaha Jabir Al-Ulwani berarti konsep negara termasuk dalam kategori syariat yang boleh ditambah dan dikurangi (*tuzadu wa tunqasu*) sesuai situasi dan kondisinya. Di sini penulis berbeda dengan beberapa ahli yang menyatakan bahwa konsep negara dalam Islam bersifat ajeg dan statis tidak boleh diubah.

---

[364] Richard S Kats dan William Crotty, *Handbook of Party Politics*, terj. Ahmad Asnawi, (Bandung: Nusa Media, 2012), hlm. 22.

Landasan berfikirnya adalah keberadaan sejarah Nabi yang pernah mengamandemen Piagam Madinah tentang komunitas non muslim. Beliau juga pernah merevisi naskah perjanjian Hudaibiyah tanpa musyawarah selain masukan para sahabat besar yang beliau tolak demi memenuhi tuntutan kaum musyrik menjadi contoh bahwa persoalan konsep negara adalah lebih fleksibel daripada soal-soal ibadah yang lain. Kalau persoalan konsep negara bersifat rigid tentunya Nabi haram memenuhi tuntutan orang musyrik yang menghilangkan simbol negara atau minimal simbol dalam bendera negara waktu itu seperti lafal "Muhammad Rasulullah" dan sebutan "Bismillahirrahmanirrahim".[365]

Kelima, terjadinya cabang dari varian tersebut dan beranting dalam varian yang lebih kecil baik menuju varian radikalisme dan ada yang sampai digolongkan sebagai terorisme ataupun varian demokrasi berketuhanan tanpa agama tertentu seperti Indonesia di mata Asgar Ali Engineer sebagai negara sekular meskipun penulis tidak menyetujuinya, dan sekular tak bertuhan (secular-atheisme) ala Partai Sarekat Islam Merah di zaman orde lama yang kemudian menjadi Partai Komunis Indonesia. Juga partai Ba'as| Isytirakiyyah (Kebangkitan-Sosialisme) pengikut Michael Aflak di Timur Tengah yang memiliki konsep Negara sosialis dengan Islam sebagai agama negara.

Selanjutnya naz'ah gerakan radikal model terbaru lahir dengan semboyan 'Islam adalah solusi' (al-lslam huwa al-hall) dan menyerukan untuk kembali kepada kaum Salafi, yang berusaha membersihkan Islam dari TBC (takhayul, bid'ah dan churafat meminjam istilahnya Amin Rais) sekaligus mengusung konsep daulah Islamiyyah 'ammah. Istilah ini muncul berbarengan dengan lahirnya revolusi Syi'ah Iran 1979 melawan Amerika Serikat. Di kalangan Sunni Abdullah Al-Dumaiji menegaskan bahwa ,ulama yang menoleransi baiat lebih dari satu imam lantaran luasan wilayah, terbukti disebabkan keadaan darurat, sedangkan kesatuan

---

[365] Fleksibilitas konsep Negara tidak terbatas selama memenuhi tujuan syari'at (Maqashid al-Syari'ah). Ia sama dengan fleksibilitas sedekah yang boleh dilaksanakan kapan saja, di mana saja dan dengan cara apa saja selama tidak dikandung maksud menyuap atau perbuatan kriminal lainnya. Atau bahkan seperti halnya ibadah dalam bentuk doa yang setiap muslim boleh mengarang sendiri sesuai keinginan dan permohonan dirinya tanpa melihat contoh Al-Qur'an dan sunnah selama berdoa untuk kebaikan dan tertuju hanya pada Allah SWT.

imamah merupakan hukum asal.[366] Jadi bagi dirinya, kebolehan itu sebagai eksepsi dalam darurat yang menatijahkan hukum jawaz. Dan keadaan darurat itu tidak berlaku selamanya. Manakala darurat berlalu, maka kembalilah kepada hukum asal. Ini perlu dikomentari bahwa kadar kedaruratan ternyata sangat debatable. Tidak jarang ulama yang menyatakan misalnya soal kondisi sekarang sebagai kondisi darurat karena utopinya negara muslim mondial.

Bagaimanapun penulis berkesimpulan bahwa perbedaan fundamental konsep negara mereka dari kubu konserfatif dan reformis memiliki prospek yang berbeda. Konsep negara kubu konserfatif baru dalam wacana partai atau gerakan kecuali Wahabi di Saudi Arabia dan beberapa negara Arab Teluk, sementara kubu reformis telah membentuk negara demokrasi sebagaimana telah penulis paparkan di muka. Hal ini menunjukkan terdapat perbedaan tingkat relevansi yang nyata antara kedua kubu tersebut.

3. Implementasi Konsep Negara Fase *Public Reason*

Untuk memperjelas bagaimana konsep negara dari para ahli baik fase elite maupun *public reason* dituangkan dalam konstitusi negara, dalam sub ini penulis paparkan beberapa contoh yang mewakili implementasi konsep negara dengan partai pengusungnya dalam berbagai varian.

Pertama: Republik Islam (Sunni).

Negara yang penulis angkat antara lain Republik Islam Pakistan. Resminya bernama Islami Jumhuryah-e-Pakistan. Negara ini lahir tahun 1947 dan Islam sebagai raison de 'etre. Pada tahun 1949 lahir resolusi tujuan-tujuan negara yang diterima oleh majlis konsituante yang sepenuhnya menjamin berlakunya sistem Islam. Sementara itu konstitusi pertama tahun 1956 jelas-jelas meniru gaya demokrasi parlementer Inggris walaupun memuat unsur-unsur Islam scara khusus[367] dan Negara berbentuk republik.[368]

---

[366] Abdullah Ad-Dumaiji, Al-Imamah Al 'Uzma 'inda Ahlis Sunnah wal Jama'ah, *Disertasi,* Umm al-Qura Makkah 1983), hlm. 553 - 554. (Riyadh, Dar Thayyibah, tt, scanned), hlm. 553-554

[367] Tim Pustaka, Azet, *Leksikon Islam*, (Jakarta: Pustaka Azet Perkasa, 1988), hlm. 564.

[368] Tim Glaliel Internasional, *Negara dan Bangsa*, (Tk: PT. Wydiadara, 1998), hlm. 9

Republik Islam Iran (Syiah)

Iran (Islamic Republic of Iran) merupakan negara satu-satunya yang menggunakan mazhab Syi'ah sebagai ideologinya. Lahir setelah diadakan peblisit atau penentuan pendapat rakyat, 30 Maret 1979. Majlis–e-Kubregan (72 orang wakil rakyat) menyusun konstitusi yang terdiri dari 12 bab 175 pasal. Dalam mukadimahnya disebutkan bahwa lembaga-lembaga budaya, sospol dan ekonomi harus berdasar prinsip-prinsip dan norma-norma Islam.

Tatanan Politiknya antara lain: 1) Sistem wilayat-e-faqih; 2) Kepala negara dipilih secara periodik; 3) Imam Khomaini adalah implementator Imamah dalam Ketatanegaraan. 4) Kepala negara harus fuqaha' dan 'adalah.[369] 5) Antipati pada sistem monarchi, khususnya di zaman Dinasti Pahlevi yang despotik dan anti-Islam.[370] 6) Perdana Menteri sebagai kepala pemerintahan diangkat dengan persetujuan parlemen.[371]

Sampai hari ini, dalam negara Iran masih terjadi pergumulan antara kubu neokonservatif dan kubu progresif. Neokonservatif memiliki kebijakan domestik yang bertumpu pada norma-norma Islami sebagaimana termaktub dalam Konstitusi utamanya pasal 3 dan 4. Demikian pula kebijakan keluar, mereka tetap melanjutkan politik anti-hegemoni-arogansi seperti tercantum pada Konstitusi pasal 152 dan 154.

Imam Khomeini sangat antipati terhadap sistem monarki dan menvonis sebagai tidak Islami,[372] karena dalam pandangannya, setali tiga uang dengan kediktatoran dan tirani. Demi terwujudnya cita-cita itu, Repulik Islam Iran menciptakan norma keadilan untuk semua komunitas tertindas (*mustad'afin*).

Di samping itu, Iran juga merasa bertanggung jawab secara moral untuk melindbungi Islam sedunia, sehingga teoritisi hubungan

---

[369] Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara*..., hlm. 225.

[370] Juargensmeyer,Mark, Iran and the Arab World, dalam Rezun, Miron (ed.). *Iran At The Crossroads: Global Relations in A Turbulent Decade*. (Colorado/Oxford: Westview Press.,1993), hlm. 51-52.

[371] Tim Grolier International, *Negara*..., Jilid iii, hlm. 66

[372] Black, Antony, *After Khomeini: Iran under His Successors* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 594.

internansional Iran pertama, Mohammad Javad Larijadi, melahirkan konsepsi the Mother of the Cities of the Abode of Islam.[373] Dengan demikian teori ekspor revolusi dipandang oleh kaum neokonservatif sebagai sesuatu yang konstitusional.

Kedua: Republik Dengan Islam sebagai Agama Negara

(1) Republik Irak

Nama resminya, Al-Jamhuriya al-'Iraqiyyah. Kudeta 14 Juli 1958 telah mengakhiri sejarah kerajaan monarchinya, menjadi republik. Ketika dipimpin oleh mendiang Presiden Sadam Husain, ia berasal dari partai Ba'ats yang didirikan oleh Michel Aflak, seorang Nasrani dari Siria pada tahun 1941. Kemudian pada tahun 2003, ia ditumbangkan oleh kualisi AS.

Garis besar politiknya; 1) Negara berbentuk republik sosialis; 2) Islam sebagai agama negara;[374] tanpa klausul yang menjamin tidak diundangkannya peraturan yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadits; 3) Sistem multi partai. Setelah pendudukan AS, kini menjadi negara Islam yang pemerintahannya didominasi oleh kaum Syiah dan ada perubahan struktur konsep negaranya.

Ketiga: Republik Sekular

Kekhilafahan Turki secara internal mulai kelihatan kelemahannya pada abad ke-18 akibat meredupnya semangat pemahaman ke-Islam-an yang ditandai dengan stagnasinya ijtihad.[375] Secara eksternal, Negara-negara kolonial Inggris, Perancis, dan Italia berkonspirasi untuk membagi habis wilayah kekhilafahan atau setidaknya menghancurkan.[376] Begitulah agresi militer dalam rangka menghancurkan khilafah telah dilancarkan Eropa dengan strategi peluncuran disintegrasi kewilayahan satu demi satu.[377]

---

[373] Arjomand, Said Amir, *Supremasi Iran: Poros Setan atau Superpower Baru?* (Jakarta: Zahra Publishing House, 2009), hlm. 134.

[374] *Ibid*.

[375] An-Nabhani, *Ad-Daulah Al-Islamiyyah*, (Beirut : Darul Ummah, 2002), hlm. 177.

[376] M. Nur El-Ibrahimy, *Inggris dalam Pergolakan Timur Tengah*, (Bandung : NV Almaarif), 1955. hlm. 27.

[377] Muhammad, Jamal Abdul Hadi, *Akhta' Yajibu 'an Tusahhah fi Tarikh Ad-Daulah Al-Utsmaniyyah*, Jilid 2, (Al-Mansurah: Darul Wafa, 1995), hlm. 9.

Dengan jatuhnya kekhilafahan, lahirlah Negara Sekular (Schieding van Kerk en Staat dalam paradigm Barat). Nama resminya Turkiye Cumhuriyate.[378] Negara ini diproklamirkan pada tanggal 19 Oktober 1923, dengan Mushtafa Kamal sebagai presidennya. Meskipun terdapat oposisi dari kaum muslimin, sampai hari ini masih tetap menganut sekularisme.

Garis besar tatanan politiknya adalah: 1) Menghapus Islam sebagai agama negara; 2) Menghapus lembaga kesultanan dan kekhalifatan; 3) Mengganti syari'at Islam dengan hukum ala Barat; 4) Bacaan shalat diganti dengan bahasa Turki; 5) Kamalisme atau Attaturkisme sebagai satu-satunya ideologi Negara.[379]

Undang-undang dasar tahun 1924 pasal 1 menyatakan bahwa Turki (Turkiye Cumhuriyate) adalah negara republik, nasionalis, kerakyatan, kenegaraan, sekularis dan revolusionis. Pasal 3 menyebutkan bahwa kedaulatan dengan tanpa syari'at berada di tangan bangsa; Pasal 88 menyebutkan, semua warga negara tanpa membedakan agama dan suku disebut bangsa Turki.[380] Negara ini diproklamirkan pada tanggal 19 Oktober 1923, dengan Mushtafa Kamal sebagai presidennya. Meskipun terdapat oposisi dari kaum muslimin, sampai hari ini masih tetap menganut sekularisme.

Garis besar tatanan politiknya adalah: 1) Menghapus Islam sebagai agama negara; 2) Menghapus lembaga kesultanan dan kekhalifatan; 3) Mengganti syari'at Islam dengan hukum ala Barat; 4) Bacaan shalat diganti dengan bahasa Turki; 5) Kamalisme atau Attaturkisme sebagai satu-satunya ideologi Negara.[381] Undang- undang dasar tahun 1924 pasal 1 menyatakan bahwa Turki adalah negara republik, nasionalis, kerakyatan, kenegaraan, sekularis dan revolusionis. Pasal 3 menyebutkan bahwa kedaulatan dengan tanpa syari'at berada di tangan bangsa; Pasal 88 menyebutkan, semua warga negara tanpa membedakan agama dan suku disebut bangsa Turki.[382] Kemenangan partai Recep Tayyip Erdogan (lahir 26 Februari 1954) Adalet ve Kalkinma Partisi (AKP, atau Partai Keadilan

---

[378] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi...*, hlm. 90

[379] Tim Pustaka Azet, *Leksikon Islam...*, hlm. 735.

[380] Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 228

[381] Tim Pustaka Azet, *Leksikon Islam...*, hlm. 735.

[382] Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 228.

dan Pembangunan) yang berplatform Islam, tidak serta merta mengubah negara sekular menjadi Negara Islam. Pada bulan Juli 2016 terjadi konflik sesame partai Islamis Erdogan-Gulen.

Keempat: Republik Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa

Di antara negeri-negeri muslim yang termasuk bukan negara Islam dalam arti generik, adalah Indonesia. Meskipun ada yang menamakan negara Islam, dan ada yang menamakan negeri orang Islam (*muslim country*). Negara ini berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945. Garis besar tatanegara Indonesia; 1) Negara berbentuk republik kesatuan; Kedaulatan di tangan rakyat yang dilakukan oleh MPR (sekarang dengan Undang-undang 12/2003, DPR dan DPD (Senator); 3) Presiden orang Indonesia asli, sementara agama tidak menjadi syarat;

4) Warga negara mempunyai kedudukan yang sama di muka hukum; 5) Semua warga negara mempunyai kewajiban dan hak yang sama; 6) Negara berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa, sesuai UUD 45 pasal 29 ayat 1; 7) Negara menjamin kebebasan beragama dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya.[383]

Kelima: Monarkhi dengan Islam sebagai Agama Negara

Kerajaan Saudi Arabia

Kerajaan Saudi penulis pilih mewakili konsep Negara monarchi religious karena pengaruh Wahabinya yang membanjiri dunia kontemporer. Negara ini memiliki konsep negara sebagai berikut: 1) Al- Qur'an sebagai undang-undang dasar; 2) syari'at Islam saebagai hukum dasar ang dilaksanakan oleh mahkamah dan ulama sebagai hakim serta penasihar hukum; 3)kepala Negara adalah raja dipiliholeh dan dari keluarga besar kerajaan Saudi;[384] 4) tidak ada dewan perwakilan rakyat yang dipilih oleh rakyat, kecuali pada akhir dekade ini; 5) terdapat Majlis Syura yang anggotanya ditunjuk dan diangkat oleh raja; 6) raja dapat diberhentikan bila melanggar syariat.

Meskipun begitu pada awal abad duapuluh satu ini banyak terjadi reformasi di Saudi Arabia. Menurut Sumanto Al-Qurtuby, (apakah karena

---

[383] Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami...*, hlm. 91.

[384] Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 221.

beliau sedang menjadi orangnya Saudi Arabia), ia menyatakan bahwa ,mendiang Raja Fahd (1921-2005) dan Raja Abdullah (1924-2015), misalnya, adalah sosok pemimpin liberal-moderat yang proaktif menggalang toleransi, perdamaian, dan rekonsiliasi terhadap Syiah.[385]

Para penguasa ini semakin melunak dengan mengubah konsep Negara terbatas dengan diadakannya pemilu terbatas pertama dan mengesahkan kandidat perempuan sebagai wakil rakyat.[386] Satu keanehan menurut penulis adalah permusuhannya dengan Syiah yang tidak mereda apalagi ditandai dengan eksekusi terhadap ulama Syiah Nimr Baqr al-Nimr oleh rezim Salman.

B. Refleksi Hal-hal Fundamental Konsep Negara Fase *Elite Reason* dan *Public Reason*

Di antara hal yang krusial dalam konsep negara sepanjang tradisi Islam utamanya yang menyangkut tiga hal yaitu kedaulatan, berbilang negara dan kepemimpinan non muslim:

1. Kedaulatan Tuhan vs Kedaulatan Rakyat

Khalid Abou Fadl berargumentasi tentang kedaulatan rakyat dengan menyatakan jika kitab suci sebagai satu-satunya sumber yang mutlak keabsahannya dan akal sebagai yang nisbi untuk mengetahui kemauan Tuhan maka konsep kedaulatan Tuhan hanya akan menjadi alat bagi otoritarianisme yang justru merendahkan kedaulatan Tuhan.[387] Atau Al-Jabiri yang mengemukakan tiga etika politik kedaulatan rakyat yaitu musyawarah, mas'uliyyah dan al-fasl bain ad-dunya wa al-akhirah, bukan dengan hukum yang hanya akan membatasi praktek pada konteks tertentu, sedangkan tiga etika itu bersifat universal. Bukan dengan menengok ke belakang tulisan Al-Mawadi yang melegitimasi kekuasaan, tetapi dengan tiga prinsip tersebut untuk menjawab tantangan zaman.[388]

---

[385] Sumanto Al-Qurtubi, Kolom *Majalah GATRA*, Edisi 27 tahun XXI, Beredar Kamis, 7 Mei 2015; http://www.gatra.com/kolom-dan wawancara/146283-sumanto-al-qurtuby-relasi- sunni-syiah-di-arab-saudi.

[386] Mustafa Abd Rahman, Amuk Masa di Kedubes Arab, *Kompas*, 4 Januari 2016, hlm. 8.

[387] El-Fadl, Khalid Abou, *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 17-18.

[388] Al-Jabiri, Muhammad Abied, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 88.

Al-Jabiri menolak legitimasi praktek politik yang seakan Tuhan mendukung orang yang menang atau telah jadi. Ia memandang bahwa legitimasi adalah sebuah kondisi posterior yang dapat dicari setelah kekuasaan dipegang.[389]

Sementara kekhawatiran muslim terhadap motto demokrasi Fox Populi Vox Dei yang bisa menghalalkan yang haram atau sebaliknya, menurut penulis kita harus percaya diri dengan meyakini sinyalemen Nabi bahwa umat ini tidak akan sepakat dalam kesesatan[390] dan senantiasa ada golongan penegak kebenaran.[391]

Problem kedaulatan rakyat biasanya terkait dengan penduduk non muslim. Pengertian non-muslim adalah orang yang memeluk agama selain Islam seperti Sabi-in, Yahudi-Nasrani, Majusi, musyrik,[392] atau tidak beragama seperti dahriyyah.[393] Bagi mereka ada hak diperlakukan adil dan bebas dari kezaliman oleh pihak mana pun. Islam memberikan sangsi kepada siapapun yang melakukan kezaliman terhadap mereka.[394] Mereka memiliki hak yang sama dengan kaum muslimin, minus menjadi kepala negara (menurut mayoritas ulama). Al-Mawardi menyatakan, boleh mengangkat ahl az-zimmah (non-muslim) sebagai pejabat dalam kementerian tanfiz, bukan kementerian tafwid.[395] Secara historis, peradaban dunia mencatat betapa orang non-Islam mendapat pelayanan yang baik di bawah naungan negara dan masyarakat Islam di mana pun mereka berada atas perintah Allah SWT.[396] Dalam sebuah hadits, Nabi saw. menjamin penduduk Najran (Kristiyani) baik keluarga, harta, agama,

---

[389] *Ibid.*, hlm. 84-85.

[390] HR. At-Tabrani, no. 2171, *Ibid.,* jil. 2, hlm. 280; dan Abu Asim, As-Sunnah No 85, sanadnya jayyid sebagimana dalam Majma' Az-Zawa'id Jilid 5 hlm. 219; Al-Gazali, dalam Al- Mustasyfa, Jilid 1, hlm. 175.

[391] HR. Al-Bukhari, no 10, *Ibid.,* jil. 6, hlm. 2666; dan Muslim, No 5059, *Ibid.,* jil. 6, hlm. 52

[392] QS. Al-Hajj [22]: 17;

[393] QS. al-Jatsiyah [45]: 24;

[394] HR Abu Dawud No:3052 dan al-Baihaqi No:18511. Disahihkan Al-Albani; Lihat, as- Silsilah as-Sahihah, hlm. 445; Nabi saw. bersabda: "Barangsiapa yang menzalimi orang kafir mu'ahid, merampas hak mereka, membebani yang tidak sanggup mereka pikul, atau mengambil hak milik mereka tanpa izin, maka akulah advokator mereka pada Hari Kiamat

[395] Al-Mawardi, *Ahkam Sultaniyah*..., Juz 1, hlm. 45

[396] QS.al-Mumtahanah [60]: 9.

(transaksi) jual beli mereka, dan apa yang mereka miliki,"[397] sebagai bukti atas akuntabilitas pemimpin."[398]

Namun demikian, tetap tidak ada hak bagi non Muslim untuk mencemarkan nama baik Rasulullah.[399] Al-Qur'an mendiklair bahwa *ukhuwwah insaniyyah* merupakan hal yang alamiyah[400] dan menjadi landasan dalam kehidupan multikulturalisme antarmanusia. Al-Qur'an juga ditegaskan bahwa perbedaan apa pun tidak boleh dijadikan standar kemuliaan kecuali ketakwaannya.[401] Hadits secara tegas menyatakan bahwa manusia memiliki kesetaraan mutlak dalam membina hubungan antarmanusia bagaikan ratanya gigi sisir.[402] Bahkan Allah melarang umat Islam melukai perasaan non-muslim, dengan mencela ajaran agama, meskipun animism.[403]

Para ahli kenegaraan pada fase elite reason yang dideteksi memulai pengharaman kepala negara dari kalangan non-muslim pada negara Islam secara eksplisit, Mujar Ibnu Syarif mengutip pendapat Imam al-Mawardi (w. 450 H.), Abu Ya'la al-Farra' (w. 458 H.), dan Al-Haramain (w.478 H.).[404] Pada fase public reason, era modern, Muhammad Abduh (1849-1905 M.) dalam hal tauliyyah ahl az|-z|immah tidak sejalan dengan pendapat yang mengharamkan non Muslim diangkat sebagai presiden di negara mayoritas muslim. Dalil pelarangan yang berjumlah 12 (duabelas) firman Allah[405]

---

[397] HR al-Baihaqi, *Dalailu an-Nubuwwah, Mauqi' Jâmi' al-Hadis*, Jil. 5, hlm. 485; Abu Yusuf, al-Kharaj, hlm. 72; Ibn Sa'ad, *at-Thabaqat al-Kubra*, Juz 1, hlm. 288.

[398] Bukhari, *Sahih al-Bukhari...*, no 2426; *Sahih Muslim* no 1829; Nabi saw. Bersabda Nabi SAW:"Tiap-tiap kalian adalah penggembala, dan setiap penggembala harus bertanggungjawab terhadap gembalaannya (rakyatnya).

[399] As-Syaukani, Nail al-Autar, Juz 7, hlm. 213-215; Menurut hemat penulis, sejarah dipaparkan apa adanya secara jujur. Sebab sirah Nabi yang demikian, justru akan mengeliminasi pandangan yang negatif kepada beliau.Tidak ada orang yang sejarah hidupnya serinci beliau, dari sejak bagaimana ia kencing, makan, tidur bersanggama, beribadah sampai memimpin negara, biar dikomparasikan dengan yang lain.

[400] QS. Al-Hujurat [49]: 13.

[401] QS. Al-Hujurat [49]: 13.

[402] Rasulullah bersabdan, Manusia adalah sama, seperti gigi sisir. Tidak ada kelebihan seseorang pada yang lain kecuali ketakwaannya kepada Allah. الناس مستوون كاسنان المشطليس لاحد علىٰ احد فضلّ الا بتقوىٰ اللهٰ

[403] QS.al-An'am [6]:108.

[404] Mujar Ibnu Syarif, Presiden Non Muslim Di Negara Muslim; Tinjauan dari nPerspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006), hlm. 208; Lihat pula, Imam al-Haramain al-Juwaini, *Kitab al-Irsyad ila Qawati'a al-adillah fi Usul al-I'tiqad*, (Misr: Maktabah al-Khanji, 1950), hlm. 426-427.

[405] QS. Ali Imran [3]: 28, 100, 118, An-Nisa' [4]: 141, 144; Al-Maidah [5]: 51, 57; Al-; Anfal [8]: 73; At-Taubah [9]: 8, 71; Al-Mujadilah [58]: 22; Al-Mumtahanah [60]: 1

dan beberapa hadits itu tidak dapat ditafsirkan tanpa Qayid (batasan). Baginya, bila ahl az|-z|immah tidak memusuhi umat Islam, maka sebagai warga negara penuh memiliki hak untuk dipilih sebagai presiden di negara mayoritas Muslim.[406] Al-Haitami menyatakan, secara prinsip mengangkat pemimpin non muslim adalah haram sesuai ayat Al-Qur'an.[407] Akan tetapi dalam hal dan keadaan tertentu, diperbolehkan. Manakala sesuatu yang vital tidak layak diamanahkan kepada seorang muslim ataupun dikhawatirkan kekhianatan si muslim, bahkan lebih dipyakini akan aman di tangan orang zhimmi meskipun ia sebab takut kepada penguasa, maka tidak dilarang untuk menyerahkan jabatan itu kepadanya karena darurah, demi terwujudnya kemaslahatan dengan pengangkatan dirinya.sesuatu. Hanya saja, bagi yang mengangkat ada keharusan mengawasi orang tersebut dan mampu mencegahnya bila ia potensial mengganggu umat Islam.[408]

Di Indonesia yang mayoritas muslim, ada beberapa tokoh yang memperkenankan non Muslim diangkat sebagai kepala Negara. Di antaranya mantan Presiden Gus Dur, mantan Ketua PP. Muhammadiyah Ahmad Syafi'i Maarif, mantan Direktur Pasca Sarjana UIN Syarif Hidaytullah Jakarta Azyumardi Azra. Akan tetapi kebolehan itu kata Maarif, biasanya terkena hukum kebiasaan sebagaimana di AS, sebuah Negara sekular pluralis yang belum pernah memiliki presiden selain Kristen Protestan kecuali John F. Kennedy, Presiden ke 35 dari minoritas Katholik.[409] Maarif mengangkat kasus India, negara Hindu yang berkali-kali dipresideni oleh seorang muslim tanpa pelengseran sampai akhir jabatan.[410] Sementara itu, Komaruddin Hidayat menyatakan bahwa ketika seseorang memilih kepala negara, jangankan di Indonesia yang masyarakatnya dikenal religius, di Amerika yang sekuler pun pengaruh Protestan sangat kuat dalam setiap pemilu.[411]

---

[406] Muhammad Abduh, *al-A'mal al-Kamilah* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1972), jilid 1, hlm. 107-108; QS. Al-Mumtahanah [60]: 7-8; QS. Ali Imran [3]:100, 118, An-Nisa' [4]: 144, 145,Al-Maidah [5]: 51, 57, Al-Anfal [8]: 73, At-Taubah [9]: 8, Al-Mumtahanah [60]: 1

[407] QS. an-Nisa [4]: 141.

[408] Abdul Hamid asy-Syirwani dan Ibnu Qasim al-'Abbadi, dalam Hawasyai asy-Syirwani wa al-'Abbadi, (Mesir-at-Tijariyyah al-Kubra, tt), 9, hlm. 73

[409] Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non Muslim...*, hlm. 208.

[410] *Ibid*.

[411] Komaruddin Hidayat, Agama dan Pemilu, *Kompas*, 25 Maret 2014.

Qaradhawi menyatakan, tidak ada larangan bagi non-muslim apabila satu dari dua wakil presiden atau dari beberapa wakil, apalagi manakala jumlah minoritas non muslimnya cukup signifikan seperti keadaan di Sudan.[412] Keadaan seperti ini berlaku juga di negara Eropa dan Amerika yang secara kultur non muslim. Sebagaimana telah penulis sebutkan, bahwa di Rotterdam seorang muslim bernama Ahmad Abu Talib menjadi wali kota, demikian juga Shadiq Khan asal Pakistan yang menjadi walikota London meskipun kesalihannya dicibir oleh Hizb Tahrir,[413] lalu Keith Ellison dan Andre Carson yang menjadi senator Konggres AS, Baroness Sayeeda Warsi pernah menjadi ketua Partai Konservatif Inggris dan menjadi Menteri Portofolio pada kabinet David Cameron[414] dan Shahid Malik sebagai menteri pada pemerintahan Gordon.

Sebagai catatan tambaha, penulis perlu mengetengahkan fenomena politisasi agama akhir-akhir ini, di mana banyak pengikut Wahabisme-Wahhabiyyah (Muhammad Bin Abdulwahhab at-Tamimi an-Najdi,1115-1206 H/1701-1793 M) dalam jumlah yang besar, yang melanjutkan penyebaran doktrin takfir, menuduh pengusung TBC (takhayyul, bid'ah, dan khurafat) dan menghalalkan darah sesama muslim di luar kelompoknya. Mereka mengklaim pengikut generasi Salaf yang oleh rival-rivalnya sering disebut "Salafi Pangkas" (dipotong sejarahnya hanya dari Ibnu Taimiyah). Mereka tidak mau membaca atau tidak mau tahu kalau Ibnu Taimiyyah sudah bertobat dari akidah sesat tentang *tajsim*, yaitu bahwa Allah duduk dan bertempat.[415]

Mereka membela mati-matian bahwa Wahabisme yang sekarang berkembang di dunia milenial yang membunuhi ulama dan kini saling membunuh sesama mereka sendiri, seperti yang terjadi di Afganistan, Syria, antara Jabhah Nusrah dan ISIS, di Pakistan dan kawasan lain adalah pengikut Abdul Wahhab bin Rustum (208 H/823 M) pengikut doktrin

---

[412] Yusuf Qardhawi, Makalah "Ad-Din wa as-Siyasah" yang dipresentesaikan dalam Pertemuan ke 15 Majlis Fatwa Eropa tahun 2005.

[413] Majalah *Al-Wa'ie*, edisi No 190 Tahun XVI, 1-30 Juni 2016/ Ramadan 1437 H., hlm. 37

[414] Muslimah Pertama dalam Kabinet, *Suara Merdeka*, 14/5/2010, hlm. 17.

[415] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Ad-Durar al-Kamiinah fi 'Ayaan al-Miiah as-Samiinah*, (Tk: Daar al-Jiil, 1414 H), Juz 1, hlm. 1-148; Syihaabuddin an-Nuwairy, *Nihaayat al-'Arab fii Funuun al-Adab*, (Tk: Daar al-Kutub al-Mishriyyah, tt), Juz 32, hlm. 115-6.

takfir-nya Abdullah bin Wahb ar-Rasyibi al-Khariji (38 H). Kemudian sekarang terlanjur para penulis Wahhabi milenial menisbahkan istilah Wahhabi kepada Abdul Wahhab bin Abdirrahman bin Rustum tersebut. Padahal fakta bahwa kelompok Rustum disebut Wahbiyyah (bukan Wahhabiyyah) ini bisa dilihat pada testimoni dalam bentuk nama kitab yang dikarang oleh kelompok mereka sendiri, yaitu Syaikh Ibrahim bin Bihman al-Yasjini (1817 M) berjudul *Talkhish 'Aqaid al-Wahbiyyah fi nuktati Tauhid Khaliq al-Bariyyah* (tanpa huruf 'a' antara huruf 'h' dan 'b', Syaikh Abi Muslim Nashir Bin Salim dalam *al-'Aqaaid al-Wahhabiyyah* (1920), dan Syaikh Abi al-Yaqzhan Ibrahim dalam *Daf'u Syibh al-Baathil 'an al-Ibaadhiyyah* (1973).

Doktrin Wahbiyyah (Abdullah Bin Wahb ar-Rasibi) secara tegas men-*takfir* para sahabat yang terlibat dalam perang Siffin termasuk Ali Bin Abi Thalib, Mu'awiyah, Amru Bin Ash dll. Hanya saja karena doktrin takfir antara Abdulwahhab Bin Rustum (al-Wahbiyyah) dengan doktrin takfirnya Muhammad Bin Abdulwahhab at-Tamimi banyak kesamaan, maka ada orang yang memandang bahwa Abdulwahhab Bin Rustum sebagai Wahhabiyah jilid I, sedangkan Muhammad Bin Abdul Wahhab At-Tamimi sebagai Wahhabiyah jilid II. Doktrin radikal yang mengkafirkan kelompok Islam lain ini telah berjalan sejak kolaborasi antara Muhammad Saud penguasa Dir'iyyah dengan Muhammad Bin Abdul Wahhab tahun 1744 atas bantuan Hempher, sebagai embrio negara radikal Saudi Arabia. Wahabiyah jilid II yang sekarang menamakan diri sebagai Salafi berfirqah-firqah menjadi Salafi Haraki (Sururiyah), Yamani (Syeikh Muqbil), Salafi Jihadi, Salafi Ikhwani, Salafi Hijazi, Salafi Turatsi, Salafi Ghuraba dll. Baru setelah kepemimpinan raja Abdullah (3 Agustus 2005 s/d 23 Januari 2015), ia menggulirkan reformasi mengusung Islam moderat dengan kelanjutannya era raja Salman dan putra mahkota Muhammad Bin Salman (MBS). Meskipun demikian pergolakan perebutan masjidil-haram oleh Juhaiman al-Utaibi (Wahabi ortodok) pada 20 November 1979 yang notabene hanya sepuluh bulan dari kesuksesan revolusi Iran menggulingkan monarkhi Riza Pahlevi, menjadikan Saudi Arabia tetap waspada terhadap gerakan demokratisasi di kalangan umat Islam di mana pun juga.

BAB IV
SKETSA KONSEP NEGARA DAN RELEVANSINYA BAGI PERPOLITIKAN KONTEMPORER

Relevansi adalah sesuatu yang relatif dan subjektif.[1] Namun demikian, relatifitas-subyektifitas bisa diakui atau ditolak oleh relatifitas-subyektifitas juga. Manakala mayoritas hati bisa menerima, maka hasil dari subyektifitas itu pun akan diakui, apalagi jika dilengkapi dengan berbagai variabel dan indikatornya.[2] Dunia kontemporer yang ditandai jatuhnya bom atom di Hiroshima dan Nagasaki merupakan masa dekolonisasi negara-negara Muslim, serta gelombang migrasi Muslim ke negara-negara Barat,[3] dan sejak saat itu mereka menjadi bagian dari lanskap demografi negara-negara Barat. Dua peristiwa itu telah mengubah lanskap geografi dunia Muslim yang semula identik dengan dunia Arab, kini meliputi berbagai negara nasional mulai dari Afrika Utara hingga Asia Tenggara. Hanya saja, dekade awal pasca Perang Dunia II, Islam belum menjadi subjek penting dalam politik global.[4] Selain itu, ada keterlibatan negara dalam isu globalisasi ekonomi

---

[1] Yudian Wahyudi, *Islam; Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum dan Pendidikan* (Yogyakarta: Nawesea, 2010), hlm. 43

[2] Amin Mudzakkir, Peneliti pada LIPI, Jakarta; (amin.mudzakkir@gmail.com); http://www.academia.edu/3804173/Islam_dan_Politik_di_Era_Kontemporer diakses 23/8/2014.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*.

yang tengah menurun pamornya, dan menjadi ideologi AS yang dapat memengaruhi konsep negara yang dilanda olehnya. Kedatangan Imam Besar Al-Azhar Syaikh Ahmed Tayeb yang juga pemimpin Majelis Hukama' al-Muslimin memenuhi undangan Paus Fransiscus Asisi ke Vatikan adalah simbol perdamaian antaragama yang masih memberikan secercah harapan dunia. Keduanya menyerukan agar politisi dunia tidak menjadikan agama sebagai komoditas politik yang rawan memicu konflik. Mengutip Miroslav Volf, Min'im Sirry mengatakan bahwa pluralisme politik tidak mesti lahir dari pluralisme agama. Volf memandang bahwa eksklusivisme religius yang menganut pluralisme politik adalah lebih baik pada dunia global. Karena mereka yang memiliki komitmen agama yang kokoh, yang akan menginspirasi gerakan sosial bagi perubahan kultural dan politik.[5]

A. Karakteristik Konsep Negara Era Kontemporer

1. Orientasi Normatif

Sebagaimana penulis jelaskan di awal, bahwa Piagam Madinah memenuhi norma ayat-ayat dan Sunnah Makiyyah, yang berarti Piagam memiliki rujukan pada aqidah dan norma, yang juga dapat dinyatakan berorientasi ketuhanan. Sebuah negara yang ideal haruslah memiliki landasan yang ideal pula. Bagi umat Islam, aqidah dan norma yang dianut tentunya Al-Qur'an dan Sunnah baik dalam perannya sebagai inspirator, legitimator, kontributor maupun korektor. Perbedaannya dengan konsep kekhalifahan pola lama, negara kontemporer (neo-genuine) tidak menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai rujukan langsung seperti kontitusi, tetapi dikembalikan sebagaimana zaman Nabi yang menjadikannya payung bagi implementasi Piagam Madinah. Dari padanya ada kebebasan membentuk negara republik ataupun monarkhi, tetapi melihat Rasulullah menjadi kepala negara, bukan karena kenabian, yang diangkat melalui Baiat Aqabah I, II dan kontraktual Piagam Madinah, berarti lebih condong pada republik. Kemudian beliau juga tidak menunjuk penggantinya, minimal Nabi tidak cenderung pada bantuk yang kedua.

---

[5] Mun'im Sirry, "Eksklusivisme Agama dan Pluralisme Politik", *Kompas*, 4 Juni 2016, hlm. 7.

2. Konstitusional

Konstitusionalisme adalah tuntutan era kontemporer di seluruh dunia. Sampai hari ini tidak ada satu negara pun di dunia yang mampu menghindari arus konstitusionalisme. Konstitusi yang ideal adalah yang melibatkan *stakeholder* dalam pembentukannya, baik melalui referendum maupun perwakilan. Kekuasaan dapat diperoleh melalui kekuatan. Tetapi demi kekekalan kekuasaan harus disandarkan pada hukum sehingga kekuasaan menjadi kewibawaan. Agak mengejutkan memang, konsep Audah mengenai negara Islam, yang ternyata tidak ada yang mengharuskan negara Islam dipimpin oleh orang Islam, menggunakan Islam sebagai hukum dasar dan keamanan bagi tiap warga muslim.[6] Dengan demikian negara Islam bagi Audah menjadi semakin terbuka dengan definisi semua negara di seantero dunia yang memberikan kebebasan menjalankan agamanya kepada umat Islam meskipun negara tersebut dipimpin non-Islam dan hukum dasarnya tidak menggunakan hukum Islam.

3. Self-Determinasi

Sebagaimana dinyatakan Peter L. Berger, setiap manusia memiliki kebutuhan untuk menentukan nasib dirinya sendiri termasuk membentuk konsep negaranya. Sebuah negara harus memberikan kebanggaan bagi warganya sebagai pemenuhan hasrat memerintah dirinya sendiri tanpa campur tangan para tuan dalam bentuk apa pun. Penyerahan diri, kepentingan diri atau pendapat diri pada pihak lain selain kepada Tuhan adalah keadaan yang disepakati dalam sebuah kontrak sosial seperti karena kalah dalam poling, voting, ataupun argumen rasional. Pemilahan warga kelas satu dan dua atau lebih merupakan pola kuno yang sudah ditinggalkan mayoritas umat manusia. Sebagaimana telah penulis nyatakan bahwa arus desekularisasi atau yang dikenal juga dengan post-sekularisme tengah bangkit pada era kontemporer yang tidak bisa diabaikan, termasuk komunitas muslim di seantero dunia. Akan tetapi, arus tersebut baru dalam tahapan wacana dan gerakan, dan belum sampai ke tingkat konsep negara yang diimplementasikan. Berbeda dengan

---

[6] Abdul Qadir Audah, *at-Tasyri' al-Jina Al-Islamiy*, (Kairo: Maktabah dar Arubba, 1960), Juz 1, hlm. 224-225.

demokrasi yang telah menjadi konsep yang dimasukkan dalam konstitusi negara-negara dalam komunitas muslim dan tampak semakin kokoh.

4. Inklusif dan Toleran

Kecenderungan sebuah negara modern selalu mengakomodasi inklusivisme dengan menerima multiras seperti era Nabi yang memiliki warga negara seperti Bilal Al-Habsyi, Salman Al-farisi, dan Suhaib Ar-Rumi serta agama Yahudi, Kristiani, dan agama pagan. Perlindungan warga melalui ranah *musawah, hurriyyah, 'adalah, musyawarah, mas'uliyyah*, dan lain-lain merupakan konsep negara ideal yang wajib ditunaikan dalam wujud nyata pada era kontemporer. Roger Cohen, seorang kolumnis *The New York Times* meyakini bahwa abad ke-21 akan dibentuk oleh sosok pemimpin seperti Shadiq Khan, walikota London yang multi-identitas dan oleh kota-kota yang merayakan keragaman seperti London, bukan sosok yang fanatik dan exenophobia,[7] meskipun majalah *Al-Wa'ie* edisi Juni 2016 menegasikan kesalihannya. Selain itu, konsep negara kontemporer tidak bisa berwujud monoetnis dan monoreligi. Toleransi yang jauh dari sikap radikal adalah pilihan yang tepat. Jajak pendapat yang dilakukan Gallup bahwa 93% umat Islam se-dunia tidak menyukai radikalisme, paling banyak 60% mengkritisi kebijakan AS.[8] Mereka menginginkan perpaduan antara agama dan demokrasi (*syura* dalam arti luas).

5. Akomodatif

Konstitusi dan legislasi negara bisa saja mengakomodasi berbagai aturan negara lain yang lebih bermanfaat bagi rakyatnya dengan kaidah *al-muhafazah bi al-qadim as-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah*. Taksonomi Thaha Jabir Al-Ulwani yang membagi syariat Islam dalam empat kategori dan salah satunya syariat yang dapat ditambah dan dikurangi (*tuzadu wa tunqasu*), menurut penulis salah satunya adalah konsep negara. Orientasinya sesuai dengan maqasid al-syari'ah, baik dalam konstitusi, legislasi maupun tata kelola negara. Misalnya pembatasan periode jabatan kepala negara. Karena terbukti sistem kekhalifahan yang estafet pemerintahannya selalu berdarah-darah,[9] maka akomodasi dengan

---

[7] "Eropa yang Melenceng ke Kanan," *Kompas*, 29 Mei 2016, hlm. 4.

[8] Esposito & Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, (New York: Gallip Press, 2007), hlm. 236.

[9] Moten, *Political Science*... hlm. 142-147.

pola baru yang relevan adalah dibenarkan. Penghapusan simbol agama dalam kata *Bismillah ar-Rahman ar-rahim* dan *Muhammad Rasul Allah* dalam naskah Hudaibiyah adalah contoh selarasnya taksonomi Al-Jabiri dalam hal mengurangi bagian dari simbol keislaman itu sendiri.

6. Fleksibel

Sebuah konstitusi di negara mana pun berpotensi untuk diamandemen. Nabi Muhammad Saw. sendiri pernah mengamandemen Konstitusi Madinah dengan memasukkan kaum Nasrani yang semula tidak masuk dalam komunitas kontraktual. Hanya biasanya pembukaan yang menjadi latar belakang disepakatinya kontrak tidak mengalami perubahan.

7. Partisipatif

Partisipasi warga negara terhadap kebajikan negaranya telah ada sejak zaman Nabi Saw. melalui kewajiban *amar ma'ruf nahi munkar* bagi setiap muslim (*one men one vote*). Akan tetapi ketika zaman kekhalifahan tidak masuk dalam perjanjian kontraktual yang disepakati bersama maka khususnya *nahi munkar* hanya dilakukan oleh ulama-ulama yang konsisten dan berani menyampaikannya dengan segala risiko seperti Imam Hanafi, Imam Syafii, Imam Hanbali, dan seterusnya. Maka konsep negara kontemporer mesti membuka kran demokrasi deliberatif dengan wadah yang jelas dan aman untuk sebuah partisipasi aktif maupun pasif.

Manusia sebagai khalifah tentu tidak memiliki kesempurnaan seperti sifat Tuhan. Khalid Abou El Fadl menyatakan bahwa pengambilan oleh pertimbangan manusia dalam hal ini demokrasi, tetntu saja tidak sempurna yang menjamin seratus persen keadilan. Tetapi demokrasi bisa dijalankan dengan sungguh-sungguh untuk membentuk sebuah landasan guna menegakkan keadilan.[10] Ia mengkritisi negara dengan *Hakimiyyatullah* yang mutlak, karena manusia dapat menjadi pelaksana sempurna dan kehendak Tuhan tanpa sedikit pun menyertakan keputusan dan kecenderungan mereka dalam proses pengambilan keputusan tersebut.[11]

Negara yang menutup kran demokrasi akan semakin ditinggalkan seperti Saudi Arabia, sebagaimana survei yang penulis paparkan di atas.

---

[10] Abou El Fadl, Khalid, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, (Jakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 13.

[11] *Ibid.,* hlm. 16-17.

Tidak aneh kalau kemudian Majelis Ifta' Saudi Arabia menyatakan, adalah sebuah kewajiban setiap diri muslim yang tinggal di seantero negeri yang tidak berhukum Islam, untuk seoptimal mungkin berusaha agar dapat berhukum dengan syariat Islam. Mereka harus saling menolong bagi kemenangan partai yang berplatform menegakkan syariat Islam. Sebaliknya, menyokong partai yang menolak penerapan hukum Islam adalah haram dan kafir.[12] Begaimanapun, Saudi hari ini mulai membuka diri sebagaimana Raja Salman mengadakan pemilu terbatas.

B. Mizan Siyasi Konsep Negara Kontemporer

1. Mizan Hak-hak Individual dan Kolegial

Saul Ralston menunjukkan betapa para pemikir dari zaman dulu seperti halnya *The Epic of Gilgamesh*, seribu tahun sebelum karya *Homerus* dan *New Testament*, dari Konfusius ataupun yang lain, hanya ingin mencari perimbangan kehidupan hak-hak masyarakat dan individu. Inti dari gagasan peradaban tersebut berupa keyakinan, bahwa individualisme yang bertanggung jawab adalah pilihan nyata dalam membentuk takdir manusia.[13] Marshal G. S. Hodgson menyatakan bahwa ajaran Islam memungkinkan timbulya penghargaan atas nilai-nilai kemanusiaan yang kemudian berujung pada penghargaan atas pencapaian individu sebagaimana yang terdapat dalam masyarakat modern.[14]

Dalam hal ini penulis menyatakan bahwa selama ini umat Islam secara sosiologis lebih condong pada keumatan dan kurang mengembangkan konsep individualitas. Fatwa-fatwa kejamaahan lebih dominan dari konsep individualitas. Sehingga individualitas terbenam dalam kejamaahan. Keberanian individu untuk berbeda dengan jamaah memasung bid'ah hasanah(?), kreasi individu sebagaimana Umar pernah ditentang ketika

---

[12] QS. Al-Ma'idah: 49-50; Al-Lajnah Ad-Da'imah li al-Buhus al-'Ilmiyyah wa al-Ifta', Riyadh, tt., Fatwa no. 14676.

[13] Saul Ralston, *The Collapse of Globalism: the Reinvention of the World*, terj. Dariyanto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 45.

[14] Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadi Kartanegara, Vol. 1, Buku 1, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 259; Lihat juga, Jawahir Thontowi, *Islam Neo-Imperilaisme dan Terorisme: Perspektif Hukum Internasional dan Nasional*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. vii.

mengusulkan kodifikasi Al-Qur'an zaman Abu Bakar yang sejatinya dibutuhkan dalam mengembangkan jamaah itu sendiri. Misalnya, betapa orang Islam secara umum takut berbicara demokrasi dalam suasana rezim Soeharto, Khadafi, Husni Mubarak, Basar Asad, Raja Saudi. Padahal akuntabilitas manusia adalah pada diri sendiri.[15]

Kreativitas dalam konsep negara seperti pembatasan jabatan dan rambu-rambu yang lain bisa membawa kesejahteraan negara secara bersama. Dalam kewajiban *amar ma'ruf nahyi munkar*, Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa kaidah *istitha'ah* sangat terkait dengan *mizan maslahah* dan *madarat*.[16]

2. Mizan Hak-Kewajiban Kepala Negara dan Rakyat

Ikatan hukum visa versa yang berupa hak dan kewajiban serta tanggung jawab antara kepala negara dan rakyat harus adil dan proporsional. Hak bagi kepala negara adalah ketaatan dan kepatuhan warga negara kepadanya, selama dalam kebenaran dan kebaikan, dan rakyat tidak boleh memberontak. Hak untuk ditaati dan hak untuk dibantu, tetapi ada kesempatan pemakzulan manakala kepala negara menyimpang dari kontrak.[17] Agar rakyat terlindungi dari despotisme pemerintah, kepala negara dikenakan kaidah yang menyatakan, "pengkhianatan itu tidak terbagi."[18] Artinya, pejabat yang menyalah-gunakan otoritasnya di satu lini, maka gugur pulalah lini lainnya.[19]

Taftazani mengutip As-Syafi'i yang berpendapat bahwa imam bisa dimakzulkan sebab kefasikannya. Hal yang sama juga berlaku pada setiap hakim dan pemimpin.[20] Ibnu Hajar mengutip Ibnu At-Tin yang mengutip dari Dawudi, bahwa telah *ittifaq* ulama akan diwajibkannya umat untuk memakzulkan penguasa zalim dengan cara yang tidak menimbulkan kekacauan. Kemudian pada era kontemporer, ada dua argumen dalam

---

[15] QS. At-Thur [52]: 21; Al-Muddatsir [74]: 38.

[16] Ibnu Taimiyah, *Minhaj as-Sunnah...*, Jilid 4, hlm.527-530.

[17] Al-Mawardi, *al-Ahkam Asultaniyyah*,...hlm.17.

[18] Asymuni A Rahman, *Qaidah-qaidah Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 75;

[19] إِنَّ ٱلإِمَامَ أَنْ يَخْطَ ۚ فِي ٱلعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطَ ۚ فِي ٱلعُقُوْبَةِ

[20] Al-Asqalani, *Fath al-Bari...*, Jilid 13, hlm. 8.

diktum baru dari Dewan Islam Eropa pada Desember 1983 mengenai pemakzulan kepala negara Pasal 33 A *Model Of Islamic Constitution*, yaitu 1) dengan sengaja melanggar konstitusi, dan 2) tanpa argumen yang benar melanggar syariat.[21]

3. Mizan Antarlembaga Negara

Pembagian kekuasaan (*the principle of separation of powers*) di zaman Khulafaur Rasyidin telah berlangsung meskipun belum menjadi undang-undang tertulis yang dapat dijadikan rujukan bagi semua warga negara maupun penyelenggara negara. Louis Hoyack menyatakan, sebagaimana dalam nomokrasi Islam, pembagiannya menjadi eksekutif dan yudikatif.[22] Sebidang dengan pembagian dalam yudikatif terdapat mahkamah mazalim semacam Mahkamah Konstitusi saat ini. Taksonomi kekuasaan itu dibagi menjadi: 1. Kekuasaan legislatif/Sultah Tasyri'iyyah oleh DPR (membuat undang-undang); 2. Kekuasaan Eksekutif/Sultah Tanfidiyyah (melaksanakan undang-undang); 3. Kekuasaan Yudikatif/ SultahQadaiyyah (pengawasan pemberlakuan UU). Prinsip ini dimaksudkan agar dapat memberikan jaminan kebebasan/al-hurriyah dan menghapus kediktatoran/*al-istibdad*.

Lebih jauh jika mizan ini tidak dapat ditegakkan, akibatnya presiden-presiden di negara mayoritas muslim di tengah jalan akan melanggar konsitusinya atas keseriusan ambisinya dengan mengangkat diri sebagai presiden seumur hidup. Dan ini menurut penulis karena tradisi Islam dalam kekhilafahan menjustifikasi seumur hidup sehingga tidak merasa bersalah atas perilakunya yang menyimpang. Di atas telah penulis nyatakan bagaimana Pak Karno dan yang setipe dengannya mengangkat diri menjadi presiden seumur hidup.

Akan tetapi dalam suasana rezim seumur hidup tersebut, umat Islam selalu mencari jati diri keislamannya yang menerapkan keseimbangan hidup. Pelajaran dari Indonesia yang sukses menuju demokratisasi dan *Arab Spring* yang belum mencapainya adalah kenyataan. Beberapa studi menunjukkan, perilaku kaum Islamis di kekuasaan lebih mengarah ke

---

[21] Moten, Moten, *Political Science...*, hlm. 141.

[22] ZaimSaidi, http://wakalanusantara.com/detilurl/Demokrasi.Versus.Nomokrasi/715/id, diakses 8/10/2014.

moderasi ketimbang radikalisasi. Retorika sebelum berkuasa tak akan langsung dibuktikan saat berkuasa, terlebih apabila eksistensi mereka justru terancam.[23]

Dengan konsep negara Audah yang tidak mengharuskan pimpinan negara dari seorang muslim dan hukum dasar negara tidak harus Islam selama umat Islam dapat menjalankan syariatnya, maka sebenarnya telah terjadi relevansi yang kuat dengan negara-negara mayoritas muslim yang hidup pada era kontemporer. Masalah konsep pengawasan terhadap negara, beliau juga menegaskan bahwa fungsi kontrol terhadap kepala negara sejak periode pertama bukan kewenangan *ahl hal wa al-'Aqd*, karena diwajibkan kepada setiap individu sebagai aktualisasi dari doktrin *amar ma'ruf nahy munkar.*

Penjabaran dari ide ini untuk era kontemporer yang biasanya penduduk negara sangat banyak, maka model demokrasi dengan partai oposisi akan sangat membantu. Penulis berpendapat bahwa fungsi ini kurang efektif tanpa adanya partai oposisi, karena dalam teori politik Islam pra modern, warga negara lebih ditekankan pada ketaatan dengan ancaman hukuman berat jika sampai divonis *bugat*,[24] meskipun mazhab Maliki melarang kepala negara yang zalim itu memerangi para pembangkang.[25]

Selanjutnya peran-peran individu sebagimana penulis katakan di atas, bahwa konsep negara dalam tradisi Islam kebanyakan telah mengeliminasi peran individualisme yang bertanggung jawab dalam masyarakatnya sesuai dengan berbagai seruan al-Qur'an dan hadits yang ditujukan pada diri kaum muslim, maka individu-individu kreatif dapat direkrut sebagai anggota partai pemerintah atau oposisi. Karena pada akhirnya pertanggungjawaban di akhirat juga pada diri muslim sendiri. Jadi dalam seruan-seruan Islam sebenarnya adalah individualisme yang bertanggung jawab terhadap kesejahteraan kolektif sehingga meskipun kita seorang diri, doa kita tetap *ihdina as-sirat al-mustaqim*, atau sebaliknya merupakan kolektivisme yang menjunjung tinggi individu. Di sinilah *mutual agreement* dari Yudian Wahyudi diaplikasikan.

---

[23] Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme menuju Terorisme*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012), hlm. 16-17.

[24] Abdul Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, (Kairo: Maktabah Dar Arubba, 1960), hlm. 673-674.

[25] *Ibid.,* hlm. 677-679.

C. Kuatnya Arus Demokratisasi dalam Islam pada Era Kontemporer

Perintis demokrasi di dunia Islam adalah Jamaluddin Al-Afghani yang mengidealkan bentuk negara Pan Islam berbentuk republik-demokratis-religious, sebagaimana telah disebutkan di muka, yang membingkai persatuan Islam dalam Pan-Islamisme berbasis akidah Islamiyah, dan mengganti sistem diktator dengan syura.

Gagasan Al-Afghani ternyata tarus bergulir dan sampai hari ini hampir tidak ada negara mayoritas muslim yang secara nyata menolak demokrasi meskipun seberapa kadar demokrasi yang mereka laksanakan. Ada yang menggunakan demokrasi illiberal seperti umumnya negara-negara mayoritas muslim, ada yang deliberatif seperti Indonesia dengan sila keempatnya, ada juga demokrasi liberal seperti sistem parlementer di Malaysia, sebuah negara kerajaan mayoritas muslim.

Gagasan konsep negara demokrasi dalam tradisi Islam sebenarnya tercakup dalam bentuk fleksibilitas syari'at Islam yang dapat ditambah atau dikurangi dalam taksonomi Thaha Jabir Al-Ulwani (*tuzadu wa tunqasu*) seperti tersebut di atas. Atau dalam ilmu siyasah, yang menurut mazhab Hanbaliyah, sebagai sebuah sikap perilaku serta kebijaksanaan ijtimaiyah yang tujuan akhirnya kemaslahatan dan mengeleminasi kemafsadatan walaupun belum pernah diteladankan oleh Rasulullah Saw.[26] Apalagi secara fleksibel Nabi sendiri pernah merevisi Konstitusi Madinah, amandemen pertama, memasukkan golongan Kristen Najran yang termasuk diatur dalam konstitusi. Kedua, memasukkan Majusi Yaman sebagai golongan minoritas. Lalu Umar Bin Khatthab mengamandemen konstitusi dengan memperluas pengertian minoritas dengan istilah kaum zimmi.[27]

Penulis berkesimpulan bahwa amandemen-amandemen seperti ini mendapatkan sandarannya pada sunnah Nabi sendiri. Hal ini terlihat ketika beliau menghadapi perundingan yang buntu dalam Perjanjian

---

[26] Muhammad bin Abu Bakar Ayyub, *Al-Turuq al-Hukmiyyah fi as-Siyasah as-Syar'iyyah li Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah*, hlm. 17; Lihat juga buku *Hukum Acara Peradilan Islam*, terj. Adnan Quhar dan Anshoruddin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

[27] Abdul Qadir Djaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), hlm. 121-2.

Hudaibiyah sebagaimana telah dipaparkan di muka. Dalam riwayat ini juga mengisyaratkan bahwa simbol keislaman tidak mutlak harus dipakai dalam percaturan politik. Meskipun data pelaksanaan negara demokrasi pada negara mayoritas muslim belum memuaskan,[28] Andrian Karatnycky sebagai presiden *Freedom House* dan koordinator survei tahunan *Freedom in the World* menyatakan bahwa ada persamaan dalam hal memandang demokrasi, tetapi dalam praktiknya terdapat perbedaan dalam menyikapi hak kalangan ateis dan perempuan dalam politik.[29]

Ephraim Yuchtman-Ya'ar dan Yasmin Alkalay, dari Fakultas Ilmu Sosial Universitas Tel Aviv juga membantah tesis Samuel P. Huntington tentang ketidakcocokan Islam dan demokrasi. Menurut penulis, Huntington dalam beberapa statemennya, tampak bias dengan kepentingan mantan Presiden George Bush yang kontroversial. Huntington juga berpendapat bahwa secara inheren Islam anti-demokrasi, bukan pada fundamentalisme Islam, tetapi pada Islam itu sendiri. Tesis ini dibantah oleh Yuchtman, bahwa Islam dan demokrasi bersifat kompatibel. Pandangan kalangan fundamentalis tidak bisa dijadikan sebagai representasi Islam. Faktanya, mayoritas muslim adalah moderat dan menerima demokrasi. Jose Casanova, Ahmad Moussalli, dan Saad Eddin Ibrahim juga optimis bahwa demokrasi akan mengalami perkembangan, karena pikiran-pikiran progresif yang mendukung demokrasi juga berkembang di negara-negara muslim.[30] Arkoun juga memandang bahwa pendefinisian Daulah Islamiyyah 'Ammah oleh kaum muslimin tidak akan pernah tuntas karena *background* sang penafsir. Klaim Khomeini yang menciptakan Negara Islam Iran

---

[28] Dari 47 negara mayoritas Islam, hanya 11 (23%) yang memiliki pemerintah demokrasi hasil pemilu. Sedangkan negara non Islam berjumlah 110 negara demokrasi dari 145 negara. Dari 47 negara tersebut, ada 10 negara demokrasi presidensial-parlementer, 1 demokrasi parlementer, 9 presiden otoritarian, 7 dengan partai negara yang dominan, 6 sistem presidensial-parlementer dengan karakter kekuasaan otoriter, 9 monarki tradisional dan 3 negara dengan satu partai pemerintah. Mengenai gep dalam kebebasan, terasa lebih tajam lagi. Di dunia Islam, hanya 1 negara yang benar-benar bebas (Mali), 18 setengah bebas, dan 28 tidak bebas samasekali. Bandingkan dengan negara-negara non-Islam, ada 85 negara bebas, 39 sebagian bebas, dan 21 yang tidak bebas; http://www.abad-demokrasi.com/sites/default/files/ebook/034R-NIS004.pdf, hlm. 4.

[29] Ephraim Yuchtman-Ya'ar dan Yasmin Alkalay, "Political Attitudes in the Muslim World," dalam *Journal of Democracy*, Volume 21, Number 3 (Juli 2010)2011 Kode artikel: EYY001, Sumber gambar: http://english.safe-democracy.org; Review Paper oleh Zuhairi Misrawi (Pandangan Dunia Islam terhadap Demokrasi), hlm. 3.

[30] *Ibid.,* hlm. 9.

sekalipun, faktanya buntu menyelesaikan Syiah-Sunni. Jadi, ia hanya menciptakan negara nasionalis Iran, bukan negara Islam.

Arkoun menyebut demokrasi sebagai warisan humanis dari peradaban Islam pemikiran Ibnu Rusyd, Ibnu Sina, dan lain-lain. Sistem Munazarah (bertukar pikiran) dalam Islam adalah inti demokrasi.[31] Penulis mengajukan argumentasi kebanyakan ahli tertarik konsep negara demokrasi karena lebih menyejahterakan warga negara daripada konsep negara yang lain, menjamin minimalisasi perang antarnegara demokrasi dan meminimalisasi korupsi. Negara demokrasi minus Singapura memiliki indeks persepsi korupsi yang baik. Meskipun *good governant* (tata kelola yang baik) ditengarai titipan dari mazhab ekonomi tertentu untuk mengurangi peran negara, ia tetap sebagai agen transparansi, partisipasi dan akuntabilitas dan dipercaya sebagai mantra pembangunan yang menjanjikan daya saing karena bisa menjadi pembasmi korupsi.[32] Lebih dari itu Antony Lee mengutip penelitian Leon dkk (2013) bahwa negara yang memiliki nilai baik dalam *Corruption Peception Index* (CPI), ternyata lebih membahagiakan warga negaranya dalam *survey World Happiness Report* (WHR).[33]

Penulis juga mengapresiasi pendapat Muhammad Syahrur yang menyatakan bahwa di negara mayoritas muslim kontemporer, persoalan pokoknya bukan pada bentuk negara sekular atau agama karena keduanya pernah dieksperimentasikan dan gagal, tetapi masalah pokoknya adalah demokrasi. Masdar Hilmy mengutip Jose Casavova tentang Aggiornamento untuk membangun *full-fledged democracy* yang bisa tumbuh secara otentik. Pendapat Huntington yang menyatakan bahwa Islam tidak kompatibel dengan demokrasi, pernah dialami juga oleh Kristen khususnya Katolik yang lima dekade lalu para sosiolog meyakini bahwa agama ini tidak kompatibel dengan demokrasi,[34] dan sekarang terbukti sebaliknya. Penulis mengajukan sampel Indonesia, Malaysia, dan Tunisia.

---

[31] Muhammad Azhar, *Disertasi*, http://muazar.wordpress.com/2012/01/03/relasi-agama-dan-negara/diakses 18/6/2014; Lihat, *Tempo*, 23 April 2000, hlm. 70.

[32] Adnan Topan Husodo, "Tatakelola dan Anti Korupsi", *Kompas*, 24 Mei 2016, hlm. 7.

[33] Antony Lee, "Korupsi dan Ketidakbahagiaan Kolektif", *Kompas*, 10 Mei 2016, hlm.5.

[34] Masdar Hilmy, "Hibriditas Islam Indonesia", *Kompas*, 14 Desember 2013, hlm. 7. S. Lipset, K. Seong dan J. C. Torres, "Social Requisitas of Democracy" dalam *International Social Science Journal*, Vol. 13, no 6, (Mei 1993), hlm. 29.

D. Pergeseran Titik Relevansi Konsep Negara

Pada fase *public reason* era kontemporer, kaum muslimin mengalami pergeseran paradigma konsep negara secara signifikan. Gudrun Kramer menyatakan bahwa arus utama di kalangan aktivis maupun pemikir Islam dapat menerima elemen-elemen penting dalam demokrasi politik seperti pluralisme, partisipasi politik, pertanggung jawaban pemerintahan (*government accountability*), penegakan hukum, serta perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia. Namun mereka menolak unsur liberalisme. Terutama, yang jelas-jelas bertentangan dengan nilai-nilai Islam seperti *free sex*, homo-lesbi, sekalipun ini misalnya dikehendaki oleh mayoritas rakyat.[35]

Dari tiga *mainstream* pemikiran umat Islam tentang demokrasi, ada yang menolak seperti Syaikh Fadlallah Nuri di Iran pada 1905-1911, Sayid Quthub dan Syaikh Mutawalli Sya'rawi (1982) dari Mesir At-Tabatabai juga menyatakan bahwa Islam dan demokrasi tidak dapat dirujukkan. Raja Arab Saudi, Fahd juga mengatakan bahwa demokrasi hanya cocok untuk masyarakat Barat, tetapi tidak sesuai bagi bangsa Muslim.[36] Ada yang menerima dengan catatan seperti Al-Maududi, Khumaini. Esposito dan Piscatori mencontohkan Konstitusi Iran khususnya pasal 1, 2, 3, 59 dan 62 yang menganggap Tuhan sebagai yang Berkuasa mutlak yang harus dikuti tanpa kecuali di sisi lain, lalu memandang perlunya partisipasi rakyat pada berbagai bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Ketiga, mereka yang berpendapat bahwa Islam inheren dengan demokrasi bukan hanya karena prinsip syura, melainkan juga karena konsep ijtihad dan ijma'. Al-Afghani dan Abduh adalah dua tokoh modernis yang menyatakan bahwa manusia memiliki kehendak bebas. Di Tunisia, tokoh partai Nahdah, Rashid Al-Ghannoushi dan Abdelfattah Mourou menegaskan bahwa negara berasal dari rakyat, bukan dari Tuhan. Bagi Rashid, pemilihan umum, multipartai, konstitusi adalah bagian dari pemikiran Islam baru yang akar-akarnya dan legitimasinya bersumber dari Islam. Sedangkan Mourou menyatakan

---

[35] Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah*, (Jakarta: Mizan, 2007), hlm.72.

[36] Lisa Anderson, "Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism," dalam *Political Islam: Resolution, Radicalism, or Reform*, editor: John L. Esposito (London: Boulder, 1997), hlm. 25.

bahwa undang-undang berasal dari Tuhan, tetapi kedaulatan ada di tangan rakyat.[37]

Seakan mengonfirmasi pendapat Esposito, Islam dapat dijadikan instrumen untuk mendukung demokrasi atau sebaliknya kediktatoran, republikanisme ataupun monarkhi.[38] Di sinilah terdapat konsep negara sekular yang cukup banyak dari pemikir umat Islam yang mendukungnya sejak dicanangkan oleh Ali Abduraziq. Akan tetapi, sebagai gambaran perlu disampaikan bahwa konsep ini secara resmi hanya diterapkan di Turki 1924. Setelah 70 tahun berkuasa secara faktual Turki masih stagnan kecuali agak merangkak naik pada era Partai Keadilan yang berorientasi Ikhwan. Ini pun penuh dengan gejolak internal. Akan tetapi, secara umum, dapat dinyatakan, pertama: kaum politisi sekular terbukti gagal mengangkat derajat Turki. Korupsi merajalela dan tidak beranjak dari negara berkembang. Kedua, sekularisme, demokrasi, dan liberalisme ala Barat di Turki belum bisa mengantarkan Turki menjadi anggota Uni Eropa. *The Economist* menyebut dengan nada mencibir, *they see the Turks as too poor, too numerous, and too Muslims*.[39]

Dari paparan di atas dapat penulis simpulkan bahwa pergeseran titik relevansi yang pernah menjadi arus utama konsep negara dalam tradisi Islam berupa negara kerajaan berbungkus kekhalifahan, kini banyak para ahli yang lebih condong pada konsep negara demokrasi religius. Kalau pada era klasik dan pertengahan sistem yang relevan terbatas pada sistem kekhilafahan/kerajaan dengan perbedaan yang relatif sedikit dan kecil, akan tetapi setelah arus demokratisasi berjalan di negeri-negeri muslim, mulai tampak relevansinya dengan dunia kepolitikan era modern dan kontemporer. Sebagian besar umat Islam telah memapankan diri dalam negara demokrasi nasional baik mereka yang menganut demokrasi minimalis-illiberalis, medium-deliberatif maupun maksimalis-liberalis tanpa mengecilkan hubungan penduduk lintas negara yang semakin masif. Demikianlah perpolitikan yang relevan dengan era kontemporer. Keyakinan doktrin khalifah "Tunggal Mondial" telah mengalami pergeseran yang nyata sejak 125 tahun usia kekhilafahan awal. Tepatnya begitu klan

---

[37] Riza Suhbudi, *Ibid.,* hlm. 21

[38] John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University)

[39] Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah...*, hlm. 50.

Abbasiyah mengalahkan klan Amawiyah di Baghdad, maka sisa-sisa mereka mendirikan kekhilafahan Amawiyah di Spanyol (Andalusia).[40]

Demikian juga revolusi Arab (baca: Islam) atau *Arab Awakening* yang akar persoalannya menurut Shibley Telhami yang dikutip Trias Kuncahyono adalah tidak relevannya rezim otokratik, kurangnya institusi perwakilan, ketidakadilan yang mencolok, korupsi, distribusi sumber daya yang tidak adil, kondisi hidup yang buruk, nepotisme, dan eksploitasi sumber daya publik oleh penguasa.[41]

Bukan hal aneh kalau di negara semacam itu kepala negaranya berambisi berkuasa seumur hidup sebagaimana telah penulis paparkan di depan. Meskipun begitu, penulis berpendapat bahwa kebanyakan negara-negara mayoritas muslim yang sudah menggunakan konstitusi lengkap dengan periodisasi jabatan kepala negara, ternyata mizan kenegaraan belum bisa sepenuhnya ditegakkan.

Asumsi penulis bahwa para kepala negara masih tetap mengenang imajinasi kekhalifahan demi melestarikan kekuasaan yang setidaknya ada bayangan legitimasi Islam. Seakan-akan imajinasi rakyat masih lengket dengan periodisasi dengan batas kematian sang pemimpin, sehingga para pemimpin mereka tanpa beban dan mudah untuk melegimitasi pengangkatan dirinya seumur hidup.

Pengalaman menunjukkan bahwa kepala negara demokratis secara konstitusi yang mengangkat diri seumur hidup pada umumnya adalah pemimpin dispotis. Mereka itu adalah Presiden Sukarno, Jamal Abdul Naser dan Husni Mubarak (Mesir), Kadafi (Libia), Ali Zein al-Ebidin (Tunisia), Saddam Husein (Irak), klan Asad (Siria), dan lain-lain. Meskipun mereka hidup dalam alam republik demokrasi, rupanya sangat tergiur dengan model kolega pemimpin Arab Saudi, Maroko, dan Yordan, negara kerajaan yang mendasarkan pada mimpi kekhalifahan. Oleh karena itu, tidak bisa menjadi justifikasi bahwa demokrasi tidak kompatibel dengan Islam yang sangat ditentang oleh rakyat. Survei di dunia muslim oleh Esposito dan Dalia Mogahed, survei rahasia oleh AS di Saudi Arabia, pada umumnya mereka menginginkan negara demokrasi religius.[42]

---

[40] Ainur Rafiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khlifahah...* hlm. 145.

[41] Trias Kuncahyono, "Arab Spring: Pemberontakan Rakyat", *Kompas*, 17/4/2016, hlm. 8.

[42] Lihat buku: John L. Esposito & Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam...*

Demikian pula titik relevansi bergeser dari konsep Pan Islamisme yang kontroversial, dengan konsep Organisasi Konferensi Islam (sekarang Organisasi Kerjasama Negara-negara Islam). Konsep yang terakhir ini tidak mengalami hal sekrusial Pan Islamisme. Hal yang paling krusial karena konsep negara Pan Islami tidak jauh berbeda dari konsep negara mondial (*daulah Islamiyyah 'ammah*). Sedangkan OKI memenuhi hasrat persatuan meskipun bukan kesatuan. Kontroversi yang lain adalah sisi ambisi transnasionalitas dan ekspor revolusi dari munculnya enam konsep negara ala Wahabi, Syi'ah, Ahmadiyah, Al-Ikhwan, Hizb al-Tahrir, dan ISIS. Mengapa krusial? Di bawah ini adalah pandangan penulis.

Pertama, konsep mereka saling menegasikan antarkelompok mereka sendiri, bahkan sebagian saling mengafirkan. Keterangan di atas membuktikan bahwa ketika gagasan kekuasaan Islam mondial digulirkan pada zaman ini, ia mengalami kebuntuan yang tak tertolong. Sebagai contoh ketika Al-Baghdadi meminta seluruh umat Islam se-dunia tunduk kepadanya, pada 4 Juli 2014 yaitu 5 hari pasca deklarasi Persatuan Ulama Muslim se-dunia (IUMS) pimpinan Yusuf Al-Qardhawi, menyatakan bahwa deklarasi *Islamic State*-nya Abu Bakar Al-Baghdadi tidak sah secara syariat.[43] Pemimpin Hizb al-Tahrir, Abu Rusythah juga menolaknya.[44] Kelompok Ahmadiyah juga menolak.[45] Bagi mereka, seperti yang ditegaskan oleh Masrur Ahmad (khalifah ke-5 Ahmadiyah), umat Islam akan berjaya dengan sistem khilafah ala mereka, dan tanpa itu masyarakat muslim akan hancur.[46]

Kedua, perbedaan fundamental tentang model negara di antara kaum Islamis seperti bentuk monarkhi Wahabi,[47] wilayah faqihnya Syi'ah,

---

[43] Asep Bina Septriono, "Dunia Menaklukkan Ambisi IS", *Suara Merdeka*, 22 Desember 2014.

[44] http://hizbut-tahrir.or.id/2014/08/05/politik-proklamasi-tegaknya-al-khilafah-oleh-isis/ diakses 16/10/2014. Sumber dalam bahasa Arab; http://www.hizb-ut- tahrir.info/info/index.php/contents/entry_37540

[45] Lihat, Tazkirah, hlm. 402, wahyu kepada Mirza Ghulam Ahmad berkata, *anta imamun mubarakun la'natullahi 'ala man kafara, burika man ma'aka wa man haulaka,* lebih lanjut, *sayaqulu al-'aduwwu lasta mursala* (https:nahimunkar.com/mengenal-kitab-dusta-tadzkirah, diakses 8/8/2016.

[46] Bashir, Majeed Ahmad, *The System of Khilafat in Jamaat-e-Ahmadiyya* (Rabvah: Black Arrow Printers, 2010), hlm. v.

[47] Kebanyakan Wahhabi itu takfiri khususnya kaum Nawasib kepada Syiah, dan kebanyakan Syi'ah juga takfiri, khususnya Rafidah kepada Wahabi dan selainnya (Habib Rizieq, http://www.habibrizieq.com/2015/03/syiah-vs-wahabi.html, diakses 9/8/2016.

kekuasaan non-politik Ahmadiyah, sebuah sekte yang banyak dianggap keluar dari Islam, empat pilarnya Hizb al-Tahrir dan kebrutalan konsep negara ISIS. Kalaupun mereka menginginkan negara Islam mondial, mereka akan menyepakati yang mana? Kalau mereka tidak ada yang mengalah, apa yang akan terjadi? Sedangkan masalah doktrin tidak semudah masalah sains, yang bisa sepakat mengeliminasi teori tertentu selama kebenaran baru didapatkan.

Ketiga, masing-masing tidak memiliki negara pijakan selain secara insidental menjadi partai penguasa seperti Ikhwan di Mesir selama satu tahun era Presiden Mursi atau satu-satunya negara Syiah di Iran. Atau kekuasaan Hasan Turabi di Sudan yang bergeser ke arah moderat dengan mengangkat wakil presiden dari kalangan non Mslim dan menggulirkan kebebasan beragama yang berbeda dengan konsep awal, atau presiden Erdogan yang masih hidup di negara sekular.

Keempat, tidak ada penawaran konsep yang komprehensif terhadap mekanisme perubahan dari negara nasional ke negara mondial yang menjamin tidak bertambahnya penderitaan kaum muslimin saat ini termasuk hijrah massal mereka yang sudah berada di negara non Muslim. Ini pula salah satu yang melahirkan suara-suara utopia terhadap pengusung daulah Islamiyyah 'ammah.

Kelima, menurut Arkoun, pendefinisian negara Islam oleh kaum muslim selalu menemui kesulitan tak terselesaikan karena *background* sang penafsir. Jadi, negara Islam adalah sebuah utopia. Klaim Khomeini yang menciptakan negara Islam Iran sekalipun, ia tidak bisa menyelesaikan persoalan Syiah-Sunni. Jadi, ia hanya menciptakan negara nasionalis Iran, bukan negara Islam.[48]

Keenam, absurditas umat Islam dalam memahami Syura yang menyamakan kasus Perang Uhud dengan Perjanjian Hudaibiyah. Kedua peristiwa tersebut mereka anggap sebagai Syura. Menurut penulis, yang dapat dianggap syura adalah perang Uhud ketika Nabi mengajak musyawarah para sahabat untuk keluar atau bertahan di dalam kota Madinah atas serangan Quraisy. Maka karena mayoritas meminta keluar, Nabi akhirnya memutuskan keluar kota meskipun beliau tahu perhitungan *side effect-*

[48] Lihat, *Tempo*, 23 April 2000, hlm. 70.

nya. Sementara pada Perjanjian Hudaibiyah, Nabi hanya diberi masukan dari para sahabat atas pandangan yang berbeda tentang ketidakadilan naskah perjanjian dan Nabi tidak menerima masukan sahabatnya itu. Dengan dua kasus ini ulama pada umumnya tidak berani secara tegas menyatakan bahwa suara mayoritas kaum muslimin dapat disebut (*ijma'*) suara Tuhan sebagaimana kasus Perang Uhud. Jadi suara mayoritas dalam Syura tetap menjadi salah satu pegangan meskipun tidak boleh menjadi sejenis hegemoni khususnya ketika terjadi jalan buntu (*deadlock*).

Ketujuh, meskipun negara nasional dengan basis kesepakatan Westphalia adalah prodak Barat dan sebagian ahli memandang tidak Islam(i), mayoritas umat Islam sudah merasa tinggal di zona aman negara demokrasi nasional atas bebarapa sebab: Pertama, konsep negara nasional telah banyak mengenyam justifikasi dari para ulama mereka tentang keabsahan hidup dalam bingkai nasionalisme yang humanis.[49] Kedua, keberadaan Organisasi Kerjasama Negara-Negara Islam sudah dipandang oleh banyak ahli sebagai realisasi dari visi Pan Islamisme (meskipun belum sempurna) dari inti konsep negara mondial. Di sisi lain, penelitian Muhammed Haron menunjukkan adanya kesamaan ekspresi sikap Muslim Afrika Selatan yang secara gamblang merasa satu hati, senasib dan sepenanggungan dengan umat Islam di mana pun, khususnya yang tertindas seperti di Palestina, Bosnia dan lain sebagainya,[50] meskipun memiliki latar belakang konsep negara yang berlainan. Ketiga, adanya *masyaqqat al-'ammah* yang memberikan *rukhsah* (keringanan) jika konsep negara mewajibkan untuk memiliki satu negara mondial dengan satu pemimpin Islam dunia. Bagaimana menghijrahkan kembali kaum muslimin yang berdiaspora di seluruh dunia, merupakan sebuah utopia yang nyata. Keempat, hadirnya para pemikir konsep negara era kontemporer yang mampu menguak kesejatian posisi negara dalam Islam dengan hujjah yang lebih rasional dan tetap Islami.[51] Kelima, penelitian terhadap Piagam PBB yang hanya dua ayat yang berbeda dengan prinsip-

---

[49] QS. Al-Hujurat [49]:12, untuk kasus Indonesia oleh Putusan Muktamar NU di Banjarmasin; Putusan tarjih Muhammadiyah dll.

[50] "The Muslim New's 1960-1986; Expression of an Islamic Identity in South Africa," dalam *Muslim Identity and Social Change in Sub-Sahara*, (ed.) Louis Brenner (Bloomington: Indiana University Press, 1993), hlm. 224.

[51] Abdullah Ahmed An-Naim, *Nazih Ayubi*, ll.

prinsip Islam dalam pandangan ulama besar Indonesia, Hamka, dan telah dinyatakan jelas oleh sebagian peneliti. Ayat tersebut adalah ayat menyangkut hak pindah agama dan pernikahan beda agama. Keenam, sisa yang mengganjal hati dunia Islam terhadap PBB adalah keanggotaan Dewan Keamanan yang didominasi negara tertentu sepanjang sejarahnya dengan hak veto yang tidak adil terhadap negara-negara muslim dan yang ini sedang diupayakan reformasinya. Ketujuh, meskipun konsep negara mondial ala Islam kanan fundamentalis bukan sesuatu yang haram selama diperjuangkan dengan cara yang demokratis dan elegan, utopia di dalam konsep tersebut lebih besar dari utopia demokrasi ideal yang memuaskan semua orang. Kedelapan, banyaknya protes atas kegagalan dalam mentransformasi idealitas masyarakat Islam sebagaimana dinyatakan oleh Khadduri yang melihat gerakan konstitusionalis banyak didukung kalangan agama seperti di Tunisia (1960), Turki (1876), Mesir (1881), dan Persia (1905), namun ujungnya konstitusi itu tidak diakomodasi prinsip-prinsip Islamnya, selain menyebut Islam sebagai agama resmi negara, untuk meredam mereka bagi upaya penyelenggaraan negara baru itu.[52] Kesembilan, kemenangan AS menjadi *super power* dan berimbas pada hukum *law of descent*-nya dan munculnya pengaruh perestroika dari Gorbachev, sehingga banyak pemilihan umum dan transformasi pemerintahan yang diselenggarakan di sejumlah negara Islam, oleh kekuatan-kekuatan masyarakat madani. Kesepuluh, keterkaitan antara demokrasi, kesejahtreaan dan perdamaian bagaimanapun juga menarik sebagian besar perpolitikan umat Islam setelah dibawa ke ranah publik (*public sphere*). Meminjam pernyataan Menlu Inggris, Philip Hammound, bahwa demokrasi akan mempercepat kemakmuran dan kesejahteraan rakyatnya. Penelitian senada meyebutkan bahwa meningkatnya sebuah pembangunan selalu memperbesar[53] kemungkinan terjadinya transisi demokrasi. Demikian juga dalam masyarakat yang pembangunan ekonominya mengalami peningkatan, mereka yang tergolong kelompok menengah akan mengalami rasa percaya diri dan mendorong minat mereka ke arah pilihan politik.[54]

---

[52] Majid Khadduri, *Political Trends in The Arab World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970), hlm. 30-1.

[53] Boix, Carles and Stokes, Susan C., "Endogenous Democratization", *World Politics*, 55 (July2003), hlm. 531.

[54] Huntington, Samuel, *The Third Wave: Democratisation in the Late Twentieth Century* (London: University of Oklahoma Press, 1991), hlm. 67.

Kesebelas, dalam studi hubungan internasional yang fokus utamanya mengkaji peperangan dan perdamaian,[55] bahwa negara sesama penganut sistem demokrasi tidak akan berperang.[56] Pada umumnya mereka berdalil bahwa kebijakan perang dalam negara demokrasi tidak segampang negara otoriter, karena penentuan pengumuman perang harus melalui kebijakan yang berlapis. Kalau asumsi ini benar, tentu akan menarik hati banyak negara yang umumnya menyukai perdamaian. Sementara itu, Carr menyebut bahwa perdamaian dunia hanya akan tercapai melalui *balance of power*. Carr meyakini bahwa keseimbangan kekuatan antarnegara akan mencegah terjadinya peperangan. Dalil yang dipegangi Carr adalah bahwa negara yang abai terhadap pencarian *pursuit of power* sebagai prinsip kehidupan sebuah negara justru akan menjadi bumerang bagi mereka sendiri.[57]

Kedua belas, semakin jelas posisi non Islam di negara mayoritas muslim seperti hak menjadi kepala negara. Abduh (1849-1905 M.) dalam hal *tauliyah ahl az-zimmah* tidak sejalan dengan pendapat yang mengharamkan non Muslim diangkat sebagai presiden di negara mayoritas muslim. Dalil pelarangan yang berjumlah 12 (dua belas) firman Allah[58] dan beberapa hadits itu tidak dapat ditafsirkan tanpa *qayid* (batasan). Baginya, bila *ahl az-zimmah* tidak memusuhi umat Islam, maka sebagai warga negara penuh memiliki hak untuk dipilih sebagai presiden di negara mayoritas muslim.[59] Persoalan krusial yang biasa menimpa negara mayoritas muslim adalah kepempinan non muslim ini. Di Indonesia, ada beberapa tokoh yang membolehkan non Muslim menjadi kepala negara. Di antaranya Gus Dur, Ahmad Syafi'i Maarif, dan Azyumardi Azra. Hamka Haq[60] bahkan menafsirkan Al-Qur'an yang melarang orang Yahudi dan Nashrani menjadi pemimpin umat Islam[61] menyatakan, bahwa Yahudi

---

[55] Robert Jackson & Georg Sorensen, (1999), *Introduction to International Relations*, New York: Oxford University Inc., hlm.44; ThomasWoodrow Wilson, presiden AS 1913-1921 yang liberalis menyatakan bahwa sesama negara demokrasi tidak mungkin berperang.

[56] S. Brown, *The Causes and Prevention of War*, (New York: St.Martin's Press, 1994), hlm.24.

[57] Scott Burchill & Andrew Linklater, *Ibid.,* hlm. 95. Burchill, ott & Linklater, Andrew. (1996), hlm. 95.

[58] QS. Ali Imran [3]: 28, 100, 118, An-Nisa' [4]: 141, 144; Al-Maidah [5]: 51, 57; Al-; Anfal [8]: 73; At-Taubah [9]: 8, 71; Al-Mujadilah [58]: 22; Al-Mumtahanah [60]: 1.

[59] Muhammad Abduh, *Al-A'mal al-Kamilah* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1972), Jilid 1, hlm. 107-108; QS. Al-Mumtahanah [60]: 7-8.

[60] Ketua Umum Bait al-Muslimin Indonesia.

[61] QS.Al-Maidah [5]: 51.

dan Kristen tidak mutlak kafir; Al-Qur'an sendiri menyebut mereka ahl kitab dan *ahl mitsaq* (penganut perjanjian damai). Hamka Haq menjelaskan bahwa harf jarr "min", (*min ahl al-kitabi*), menurut kaedah tafsir berarti "sebagian" ahl kitab itu kafir.[62] Begitu juga ayat lain tentang kaum beriman, orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabiin,[63] disebutkan bahwa di antara mereka ada yang beriman dan beramal saleh, walau imannya berbeda dengan Islam. Apalagi Tuhan ahl kitab sama dengan Tuhan umat Islam, "Wa Ilahuna wa Ilahukum Wahid" (Tuhan kami dan Tuhanmu itu satu adanya).[64] Al-Qur'an surat Al-Kafirun bukan menyangkut ahl kitab, melainkan kaum musyrikin, jahiliyah paganisme yang semuanya mutlak kafir.[65] Jadi larangan memilih mereka menjadi pemimpin dalam ayat tersebut di atas[66] berlaku pada zaman ketika Yahudi dan Kristen berbuat zalim kepada umat Islam.[67] Al-Qur'an membedakan kaum musyrikin yang semuanya kafir dengan ahl kitab yang tidak semuanya kafir.[68] Di sana berbunyi (*laysusawa'* yang artinya mereka itu tidak sama), sehingga Al-Qur'an memisahkan antara Ahl Kitab dan Musyrikin yang secara mutlak kafir.[69]

Meskipun demikian penulis berpendapat bahwa hak yang sama itu akan terseleksi dengan sendirinya sebagaimana seorang muslim yang akan menjadi presiden di negara Barat. Undang-undang dapat saja mengizinkan, akan tetapi konstituen akan berkata lain sesuai dengan kedekatan emosi masing-masing, dan otomatis akan dipengaruhi berbagai hal dalam keputusannya termasuk keberagamaannya. Dengan kata lain, prseiden Indonesia hampir pasti selalu muslim.

---

[62] Hamka Haq, http://jappy.8k.com/custom3_4.html, diakses 1/4/2014

[63] QS.Al-Baqarah [2]:62; Dalam Al-Qur'an terjemahan UII Yogyakarta, diberi footnote, aturan keimanan yang sesuai dengan QS. Al-Baqarah [2]: 137; *Fa in aamanuu bi mitsli maa aamantum*...(Jika mereka beriman sebagaimana yang kamu hayati...pen.).

[64] QS.Al-'Ankabut [29]:46.

[65] Hamka Haq, http://jappy.8k.com/custom3_4.html, diakses 1/4/2014.

[66] QS. Al-Maidah [5]: 51.

[67] Sebagian ulama ada yang menyatakan bahwa selamanya kaum Yahudi dan Nasharni tidak akan rela terhadap (kejayaan) Islam (QS. Al-Baqarah [2]: 120), karena sebelum lafal tarda ada huruf "lan" yang maksudnya tidak pernah akan (pen.).

[68] QS.Ali Imran [3]:113.

[69] Hamka Haq, http://jappy.8k.com/custom3..., diakses 1/4/2014.

Demikian juga penulis sepakat dengan pendapat tentang kebolehan pemimpin non muslim yang kualitas kepemimpinannya melebihi calon muslim dan selama ditambah klausul yang mensyaratkan bagi non muslim yang tidak memusuhi Islam sebagaimana keadaan mereka di zaman Al-Qur'an diturunkan.[70] Dalam hal ini para modernis juga mendasarkan pendapatnya kepada ulama salaf.[71]

E. Konsep Negara Islam(i): Relasi Agama (Syari'at) dan Politik (Kasus Indonesia)

Indonesia pada era ini menjadi perhatian dunia Islam. Dua ulama, Abdul Ba'is Al-Qitay (mewakilki 12-15% penduduk Sunni Iran) dan Muhammad H. Zamani (Syi'ah Iran) mengunjungi Indonesia. Al-Qitay meminta agar Islam Indonesia meningkatkan perannya di dunia Internasional karena telah terbukti sebagai mayoritas telah mampu menjaga toleransi, humanisme serta menolak paham *takfiri* yang sangat membahayakan.[72] Sebuah negara yang telah abash secara hukum dan politik berdasar Pancasila yang pernah diguncang ideologi dan konsep negara kanan DI/TII bantuan adikuasa AS 1949, dan pemberontakan komunis tahun 1948 dan 1965 yang disokong Cina dan Rusia, tetapi gagal.

Menurut An-Na'im, negara Islam(i) adalah negara yang memberikan solusi hubungan syariat dengan negara melalui *public reason* (parlemen).

---

[70] QS. Ali Imran [3]:100, 118, An-Nisa' [4]: 144, 145,Al-Maidah [5]: 51, 57, Al-Anfal [8]: 73, At-Taubah [9]: 8, Al-Mumtahanah [60]: 1.

[71] Al-Haitami menyatakan, secara prinsip mengangkat pemimpin non muslim adalah haram sesuai ayat Al-Qur'an QS. an-Nisa [4]: 141, akan tetapi dalam hal dan keadaan tertentu, diperbolehkan.Manakala sesuatu yang vital tidak layak diamanahkan kepada seorang muslim ataupun dikhawatirkan kekhianatan si muslim, bahkan lebih diyakini akan aman di tangan orang zhimmi meskipun ia sebab takut kepada penguasa, maka tidak dilarang untuk menyerahkan jabatan itu kepadanya karena dlarurah, demi terwujudnya kemaslahatan dengan pengangkatan dirinya.sesuatu. Hanya saja, bagi yang mengangkat ada keharusan mengawasi orang tersebut dan mampu mencegahnya bila ia potensial mengganggu umat Islam Ibnu Hajar al-Haitsami, Tuhfah al-Muhtaj, dalam Abdul Hamid asy-Syirwani dan Ibnu Qasim al-'Abbadi, Hawasyai asy-Syirwani wa al-'Abbadi, (Mesir-at-Tijariyyah al-Kubra, tt), Jilid 9, hlm. 73.

نَعَمْ إِن اقْتَضَتْ الْمَصْلَحَةُ تَوْلِيَتَهُ فِيْ شَيْءٍ لاَ يَقُوْمُ بِهِ غَيْرُهُ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ أَوْ ظَهَرَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ خِيَانَةٌ وَأَمِنَّ فِيْ ذِمِّيٍّ وَلَوْ لِخَوْفِهِ مِنَ الْحَاكِمِ مِثْلاً فَلاَ يَنْفُذُ جَوَازُ تَوْلِيَتِهِ لِضَرُوْرَةِ الْقِيَامِ بِمَصْلَحَةٍ مَا وَلِّيَ فِيْهِ، وَمَعَ ذَلِكَ يَجِبُ عَلَى مَنْ يَنْصِبُهُ مُرَاقَبَتُهُ وَمَنْعُهُ مِنَ التَّعَرُّضِ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ

[72] "Peran Besar Indonesia Dinanti", *Kompas*, 3 Juni 2016.

Konsep negara Islam(i) berbeda dengan konsep negara Islam. Di negara Islam seperti Saudi Arabia, agama diterapkan secara paksa seperti wajibnya berjamaah salat dan sejenisnya, sementara itu di negara Islam(i) syariat diperjuangkan melalui proses legislasi dan sistem penegakan (*enforcement*)-nya.

Di sini signifikansi teori An-Naim tentang *public reason* mendapatkan momentumnya. Indonesia dengan konsep negara demokrasi berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa di negara mayoritas muslim dan terbesar ternyata menjadi acuan banyak negara yang menginginkan hidup tenang dengan mayoritas muslim di dalamnya.

Mengenai negara Indonesia memang beragam kesimpulan para ahli. Engineer memandang bahwa Islam memang bisa berdampingan dengan sekularisme(?).[73] Senada dengan Chasbullah Bakry, Mustafa Ya'qub memandang sebagai negara Islam atas empat kriteria: 'ubudiyyah, mu'amalah, munakahat dan jinayah, meskipun yang terakhir tidak dijalankan[74] secara persis. Demikian pula Abdul Qadir Audah sebagaimana tersebut di atas.

Berbeda dengan Engineer maupun Mustafa Ya'qub, penulis memandang bahwa negara Indonesia adalah negara nasional religius. Indonesia tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama negara, akan tetapi sejak merdeka sampai hari ini negara masih menjadikan agama sebagai salah satu sektor yang dibangun oleh negara, di samping negara berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa (UUD 45 pasal 29 ayat 1).

Kenyataannya, Indonesia telah berhasil mendekatkan Islam dengan demokrasi. Konsep negara demokrasi berketuhanan terbukti memberi peluang besar bagi kaum muslimin menelurkan legislasi syariah yang tidak hanya dinikmati kaum muslimin sendiri. Konsep negara ini juga

---

[73] Asghar Ali Engineer,http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/secular.htm diakses 12/1/2013 jam.10.09;The fundamentalist Hindus, on the other hand, say that Muslims support secularism while in minority in any country and oppose it while in majority. But this is not wholly true. Some Muslim countries like Saudi Arabia and others do reject secularism but all Muslim majority countries do not. For example, Indonesia does not reject secularism though its 85% population comprises of Muslims. However, by and large, it is true that many Muslim majority countries opt for Islamic state or at least make Islam as state religion.

[74] Akhmad Sahal, "Taat Konstitusi sebagai Wajib Syar'i", *Kompas*, 21/5/2016, hlm. 7.

memberikan peluang seorang santri menduduki kursi kepresidenan yang menurut basis sejarah penjajahannya dapat dikatakan mustahil karena dahulu penjajah lebih dekat kepada para muslim modernis. Seorang ulama besar Al-Azhar, Mesir, Ahmad Muhammad Ahmad Tayeb dalam Misrawi menyatakan bahwa kaum muslimin Indonesia telah dapat menemukan kembali khazanah Islam yang *hanif*, termasuk di dalamnya nilai-nilai yang bersifat legalitas formal dan etika sosial. Islam menjadi sumber keadilan, egalitarianisme, dan inklusivisme.[75] Cita-cita ini juga menjadi cita-cita Nurcholis Madjid muda yang menyatakan bahwa modernisasi Indonesia adalah rasionalisasi yang didukung oleh dimensi-dimensi moral yang timbul dari dasar keimanan yang prinsipil terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa, sila pertama dari dasar Negara Pancasila,[76] dan juga Gus Dur ketika beliau meyakini akan menjadi presiden, lima belas bulan sebelumnya.[77] Menurut penulis, di antara konsep negara yang belum bisa dijabarkan dalam konsep detail dan masih mengganjal setidaknya ada dua: *Pertama*, konsep demokrasi ekonomi sehingga rasio gini dalam ekonomi Indonesia masih di atas 0,41 yang dapat menjadi ancaman bagi konsep negara demokrasi berketuhanan Yang Maha Esa. Karena meruncingnya kekerasan rasial atau agama umumnya lebih didorong oleh faktor kesenjangan terhadap akses sumber daya ekonomi,[78] sehingga sebagian kaum muda masih ada yang melirik negara yang lain yang menurut imajinasi mereka akan lebih baik dan sejahtera dibanding negara Pancasila yang secara hukum maupun politik adalah absah. Di sisi lain masyarakat post sekularisme, kata Bryan S Turner, seperti dikutip oleh Zuly Qodir, bahwa fenomena keagamaan masyarakat tidak jarang merupakan keagamaan berbungkus kemarahan dan kerakusan. Mereka beragama, tetapi kurang menghayati nilai substansial agama itu sendiri.[79] Dari sinilah kerapkali

---

[75] Zuhairi Misrawi, "Mondialisasi Islam Moderat," *Kompas*, 4 Maret 2016, hlm. 6

[76] Nurcholis Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindondesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 175-176.

[77] Bulan Juli 1998 dua bulan setelah reformasi, penulis dan KH. Muntaha (alm.), KH. Habibullah Idris (sekarang Wakil Ketua MUI Jawa Tengah) dan KH. Fakih Muntaha (alm.) dipanggil Pak Harto ke Cendana lewat orang kepercayaan Mbak Tutut bernama Mbak Dona, singgah ke tempat Gus Dur yang lagi sakit. Beliau mengatakan kepada kami berempat bahwa ia akan menjadi Presiden Republik Indonesia. Penulis adalah satu-satunya orang yang tidak percaya dari tiga kiai yang ada di samping beliau.

[78] "Integrasi Nasional Menjadi Tantangan", *Kompas*, 1 Maret 2016, hlm. 1.

[79] "Zuly Qodir, ‚Masyarakat Post-Sekularis," *Kompas*, 30 Mei 2016, hlm. 7.

timbulnya kegaduhan politik. Meskipun begitu, jajak pendapat yang dilakukan oleh Litbang Kompas pada 25-27 Mei 2016 terhadap penduduk usia muda 17-35 tahun dan usia tua dengan umur 35 tahun ke atas dengan tingkat kepercayaan 95%, ternyata 95,1% masih memercayai Pancasila sebagai dasar negara yang terbaik bagi bangsa Indonesia.[80]

Kedua, belum disepakatinya konsep demokrasi berketuhanan dalam ranah parlemen. Misalnya, bolehkah atas nama demokrasi lalu parlemen menghalalkan miras sementara Tuhan melarangnya? Bisakah atas nama *Fox Populi Fox Dei* membolehkan yang dilarang Tuhan, atau sebaliknya? Sebagaimana telah penulis ungkap di atas, ungkapan dan tantangan tersebut bisa dikembalikan kepada kaum muslim sendiri.

Indonesia pasca reformasi ini sedang mengalami hal-hal yang paradoks, yaitu antara keinginan kembali ke jati diri bangsa yang Pancasilais, yang nyata-nyata mendeklarasikan dirinya sebagai bangsa berketuhanan YME, yang mencintai kemanusiaan dengan sistem demokrasi musyawarah yang berbeda dengan demokrasi liberal maupun totaliter serta membingkainya menuju kolektivitas dalam keadilan sosial dengan kondisi global yang menginvasi dan involusi nilai budaya khususnya bagi generasi muda yang belum menghayati nilai lama. Akibatnya, banyak generasi muda yang secara ideologis tergerus oleh hempasan nilai-nilai asing yang bisa memudarkan kesatuan bangsa bahkan sebagian ada yang cenderung ke terorisme meskipun sangat tidak Islam(i) yang juga dikecam oleh penafsir besar klasik, Ar-Razi.[81] Kasus *Arab Spring* gelombang ketiga Desember 2010 adalah cermin tuntutan hati nurani rakyat yang mendambakan demokratisasi, kesejahteraan, dan kemerdekaan berpendapat yang telah sekian lama terpasung,[82] termasuk di dalamnya kebebasan menyuarakan Islam Kaffah. Mengutip buku *Political Liberalism* (1993) dari John Rawls, M. Dawam Rahadjo

---

[80] "Orang Muda Menagih Makna Pancasila", *Kompas*, 30 Mei 2016, hlm. 5.

[81] QS. Al-Isra' [17]: 33; Menurut Buya Syafii Ma'arif, para penganut Teologi Maut (Terorisme) seperti Al-Qaeda, Boko Haram di Nigeria, Asy-Syabab di Somalia, ISIS dsb yang mengambil nyawa dengan cara yang melanggar hukum dan ketidak adilan adalah merupakan bentuk utama pengrusakan yang didiklair Al-Qur'an (Fajar Riza Ul Haq, "Fikih Anti Teror," *Kompas*, 7 Mei 2016, hlm. 7).

[82] Trias Kun Cahyono, "Pemberontakan Rakyat", *Kompas*, 18 April 2016, hlm. 8.

menyatakan bahwa pembendungan terhadap doktrin komprehensif (*Islam Kaffah*, pen.) adalah bertentangan dengan prinsip kebebasan dan keadilan, maka pengelola ruang publik semestinya berpegang pada prinsip keadilan sebagai *fairness*, sementara pihak Islam Kaffah pun seharusnya mengekspresikan dan mengartikulkasikannya dalam cara dan bentuk yang diterima oleh nalar dan moral publik.[83] Penulis pun yakin atas ungkapan ahli, bahwa post-Islamisme adalah sebuah orde keputusasaan muslim Timur Tengah terhadap slogan Revolusi Islam yang kacau balau dan akhirnya bertransformasi ke dalam etos demokrasi.[84]

Kini rakyat Indonesia berharap adanya Konferensi *Internastional Summit of The Moderate Islamic Leaders* tanggal 9-11 Mei 2016 oleh Nahdlatul Ulama di Jakarta, memberikan sinyal harapan adanya saling membantu antara mereka dalam memasarkan konsep negara moderat yang anti kekerasan secara proporsional,[85] dan ormas-ormas Islam lain yang mendambakan hidup dalam damai.

Itulah kiranya sehingga seorang filsuf Jerman-Brasil, dalam Zacky Khairul Umam, mengandaikan Islam di Indonesia untuk menggali kembali tradisi intelektual Islam yang sangat kaya, khususnya mengembangkan falsafah Pancasila hikmah-kebijaksanaan,[86] maka Indonesia akan menjadi negara yang berjaya. Meskipun ditengarai kampus besar sebagian dikuasasi sivitas garis keras yang bisa mengancam

---

[83] M Dawam Rahardjo, "Post-Sekularisme dan Post-Islamisme," *Kompas*, 23 Juni 2016, hlm. 7.

[84] Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist* Turn, terj. Faiz Tajul Milah, (Yogyakarta: LkiS, 2011), hlm. sampul belakang.

[85] "Nahdlatul Ulama Suarakan Islam Moderat: Konferensi Internasional untuk Menangkal Radikalisme", *Kompas*, 9 Mei 2016, hlm. 4.

[86] Meskipun dari berbagai survei menunjukkan bahwa rakyat Indonesia ada 9,18 persen pelajar siap menyerang mereka yang dianggap sesat, (Fajar Riza Ul Haq, "Minoritas yang Mengancam", *Kompas*, 13 Februari 2016) dalam diskusi di LIPI atas hasil penelitian Anas Saidi (LIPI) bahwa di Universitas Gajah Mada dan pembandingnya di Institut Teknologi Bandung, Universitas Sepuluh November, Universitas Brawijaya, Universitas Erlangga, Institut Pertanian Bogor dan Universitas Diponegoro menyatakan bahwa paham radikal telah menguasai kampus besar di Indonesia, dan Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan mengutip penelitian Bambang Pranowo, menyebutkan 6,2 persen guru dan 84 persen siswa menginginkan syariat Islam. Kemudian 52,3 persen siswa mendukung kekerasan untuk solidaritas agama dan 14 persen siswa membenarkan pengeboman. Lalu, 25 persen guru dan 21 persen siswa mengatakan Pancasila sudah tidak relevan lagi; "Paham Radikal Berkembang di Kalangan Intelektual", *Kompas*, 19 Februari 2016, hlm. 4.

kemapanan konsep negara, penulis mengambil aksioma yang telah lama diakui bahwa aliran keras selamanya tidak akan menjadi mayoritas. Kasus Majelis Mujahidin Indonesia sekarang yang dipimpin Irfan Awwas awalnya adalah satu dengan Ansar at-Tauhid-nya Abu Bakar Ba'asyir, atau antara Al-Qaeda dan ISIS yang dahulu satu komando, dan beberapa Mujahidin Syiria yang saling baku hantam adalah bukti nyatanya. Sejak zaman Khawarij klasik sampai brutalisme ISIS susah disatukan langkahnya akibat doktrin takfirnya yang liar. Taliban dan Pakistan sangat kental keislamannya, tetapi terjadi saling hantam senjata tanpa henti. Hal ini karena di tengah-tengah perjalanan, mereka selalu berpotensi pecah, saling menyesatkan dan mengkafirkan.

Apalagi kalau kerinduan terhadap sistem syariah bagi kaum muslimin bisa diakomodasi seperti Indonesia dalam konsep negara muslim yang tercantum dalam UUD 45 yang substansinya sangat mirip dengan Piagam Jakarta, dan dengan terbitnya legislasi syariah dengan contoh UU Perkawinan, Perbankan Syari'ah, Syukuk, Takaful, Makanan halal, dan lain sebagainya. Lebih lagi kalau Indonesia mampu meningkatkan indeks-indeks internasional di bidang kemajuan negara seperti indeks pembangunan manusia (SDM), indeks negara Islami, indeks negara bahagia, indeks negara aman, indeks negara bebas korupsi, indeks negara toleran, indeks negara pelayanan, indeks negara tertib, dan seterusnya. Konsep negara sekular satu-satunya di Turki sejak satu abad lalu belum dapat beranjak dari negara berkembang dan masuk Uni Eropa. Anehnya lagi terlepas dari konspirasi atau bukan, upaya kudeta militer pada Jum'at 15 Juli 2016 malam lalu membuktikan bagian dari konflik Gulen-Erdogan, yang *notabene* Islamis *versus* Islamis.[87] Sedangkan daulah Islamiyyah 'ammah sendiri saling mengkafirkan dan tidak memiliki sejengkal tanah untuk membangun negara kecuali, ISIS yang lagi terdesak dan bangkrut serta Syiah Iran yang gagal mengekspor revolusi.

---

[87] "Peta Politik Pasca Kudeta Gagal", *Kompas*, 19 Juli 2016, hlm. 8.

BAB V
PENUTUP

Penulis menggarisbawahi beberapa poin penting terkait permasalahan kajian dalam buku ini. *Pertama*, kemajemukan konsep negara dalam tradisi Islam merupakan fakta yang tidak dapat dipungkiri, baik karena faktor internal *nas* (teks Al-Qur'an, sunnah, dan perangkat-perangkat pemahamannya), *syahsiyyah* (kepribadian, adanya perbedaan dalam hasrat memimpin dan atau dipimpin), dan *naz'ah* (kecenderungan tekstual dan atau kontekstual) maupun faktor eksternal, entah itu berupa *bi'ah* (lingkungan fisik, psikis, dan saintek), *isti'mariyyah* (penjajahan dengan efek gandanya antara *law of descent* yang menimbulkan peniruan dan atau kebencian yang menimbulkan hasrat menentang dan melawan) ataupun berupa *iqtisadiyyah* (ekonomi yang telah berakar pengaruhnya sejak zaman klasik Islam). Dalam hal ini implikasinya bersifat ganda, sehingga timbul *mainstream* konsep negara yang berbeda bahkan antagonistik.

Kedua, karakteristik konsep negara neo-genuine yang relevan dalam Islam era kontemporer antara lain negara berbentuk republik konstitusional yang berorientasi norma religius, konstitusinal, memenuhi hasrat self determinasi, inklusif, akomodatif, fleksibel, dan partisipatif, atau jika disederhanakan menjadi negara demokrasi religius atau negara Islam(i) dalam perspektif An-Na'im.

Ketiga, terjadi pergeseran titik relevansi dari konsep negara kerajaan berbaju khilafah (khalifah) menuju demokrasi-religius—yaitu negara Islami dalam perspektif An-Na'im yang mampu menyerap syariat ke dalam

bentuk legislasi yang dapat diterima, baik oleh kalangan kaum muslim maupun oleh non-muslim, seperti kasus Indonesia dengan perpolitikan kontemporer.

Implikasi lebih dari temuan kajian ini adalah bahwa konsep negara kekhalifahan mondial maupun daulah Islamiyah 'ammah, baik yang digagas oleh Syiah yang mengekspor revolusi ala Iran, Ahmadiyah dengan kekhalifahan mondial minus kekuasaan politis, Wahabi yang mengekspor ideologi negara Islam ala kerajaan, Ikhwan al-Muslimin yang berbaur dengan nasionalisme tetapi menyasar pemerintahan mondial, Hizb at-Tahrir yang mengkufurkan demokrasi, maupun ISIS yang brutal mondial, menjadi semakin utopis pada era ini dibanding utopia negara demokrasi sempurna yang bisa memuaskan semua orang.

Konsep negara sekular satu-satunya di Turki sejak satu abad yang lalu belum beranjak dari negara berkembang dan masuk Uni Eropa, sedangkan daulah Islamiyyah 'ammah sendiri saling mengkafirkan dan tidak memiliki negara spesifik, kecuali ISIS yang sedang bangkrut dan Syiah Iran yang gagal mengekspor revolusi.

Dengan semakin kuatnya relevansi Negara Islam(i) di negara mayoritas muslim seperti halnya Indonesia, maka semakin besar pula peluang untuk melaksanakan syariat Islam melalui jalur demokrasi dengan berbagai produk legislasi syariah sembari memperkuat eksistensi dan daya jangkau organisasi kerjasama negara-negara Islam yang dipercayai sebagai bentuk realisasi hasrat Pan-Islamisme yang lebih elegan.

Meskipun negara Islam(i) yang menjadi temuan kajian buku ini sebagai konsep negara yang ideal di alam demokrasi modern, perlu diteliti lebih lanjut mengenai sikap kaum Muslim sendiri terhadap konsep negara tersebut dalam kemampuannya memproduksi legislasi syariah dan seberapa jauh konsep negara ini dapat melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari. Demikian juga perlu diteliti lebih jauh mengenai sikap penerimaan saudara-saudara non-muslim terhadap negara Islam(i) yang dapat memproduksi legislasi syariah. Terakhir adalah negara perlu mengawasi dan meneliti produk legislasi syariah yang bernuansa SARA atau produk legislasi dan lembaga yang belum berjalan dan berdampak positif terhadap kesejahteraan rakyat menuju bangsa dan negara yang *rahmatan lil 'alamin*.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz Al-Mabruk, *Ikhtilafu al-Daraini wa As/aruhu fi Ahkami as-Syari'ati*, Madinah: Uversitas Madinah, 2004.

Abdul Aziz Bin Baz, *Al-Durar al-Saniyyah fi Ajwibah al-Najdiyyah*, Riyadh: Dar al-Watan, 1996, Jlid 1.

Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York: Oxford University Press, 2001.

"Islam and Muslim" Diaspora, *Bulletin of the Insitute of Middle Eastern Studies*, New York: Oxford University Press, 1993.

Abdul Chalik, "Khalifah, Amir dan Sultan dalam Tradisi Politik Islam" dalam *Jurnal Al-Afkar*: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin (Edisi V, Tahun ke 5, Januari-Juni 2002)

Abdul Hamid asy-Syirwani dan Ibnu Qasim al-'Abbadi, *Hawasyai asy-Syirwani wa al-'Abbadi*, Mesir: at-Tijariyyah al-Kubra, tt, 9.

Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracue Univ Press, 1990.

Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Edisi Indonesia, Bandung:, Mizan, 2007.

Abdullah Ad-Dumaiji, *Al-Imamah Al 'Udzma 'inda Ahli as-Sunnah wal Jama'ah*, Disertasi Umm al-Qura Makkah 1983, Riyad:, Dar at-Tayyibah, tt , scanned

Abdul Rasyid Moten, *Political Science, An IslamicPerspektif*, terj. Munir A. Mu'in dan Wiyawati, Bandung: Pustaka, 200

Abdul Qadir Abu Faris, Al-Nizam al-Siyasiyyah fi Al-Islam, Aman: Dar al- Furqan, 1986.

Abdul Qadir Audah, *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Kairo: Maktabah dar Arubba, 1960.

Abdul Qadir Djaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995.

Abdul Qahir Al-Baghdadi, *Al-Farq Baina al-Firaq*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Usul ad Din, Istambul:Matba'ah Ad-Daulah, tt.

Abdur Razak Mahmud Ismail, *Al-Khawarij fi Bilad al-Magrib*, Tk: Dar al-Baidha', tt.

Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Abu al- A'la Al-Maududi, *Al-Khalifah wa Al-Mulk*, terj.Muhammad Al-Baqir, Bandung: Mizan, 1994.

Abu Bakar al-Jazairiy, *Aysar al-Tafasir, Maktabah Syamilah*,2/84.

Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Jilid 3, Suriah: Dar al-Hadits|, tt.

Abu Ya'la al-Farra', *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Mishr: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1983.

Ad-Darimi, *Sunan Ad-Darimi*, Beirut: Dar al-Fikri, tt.

Adolf, Huala, *Aspek-aspek Negara dalam Hukum Internasional*, Jakarta: RajaGrafindo, 1960

Afzalur Rahman, *Nabi Muhammad sebagai Seorang Pemimpin Militer*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991.

Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, Mesir: Maktabah An-Nahdah, tt.

Ahmad Al-Usyairi, *Sejarah Islam sejak Zaman nabi Adam Hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar, 2006.

Ahmad Bashir Majeed, *The System of Khilafat in Jamaat-e-Ahmadiyya*, Rabvah: Black Arrow Printers, 2010.

Ahmad Bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad Bin Hambal*, Beirut: Al-Maktab Al-Islami, tt.

Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Daulah al-Rasul fi al-Madinah*, Kuwait: Dar al-Bayan, 1972.

Ahmad Muhammad Jamal, *'Ala Maidatl al-Qur'an, Dinun Wa Daulatun*, (Tk: Dar Al-Syuruq, 1400 H)

Ahmad Muhamad Safar, http://www.Al- islam.comad-daru al-lati tajri 'alaiha ahkamu al-Islami wa ya'manu man fiha bi amani al-muslimi.

Ahmad Imam Mawardi, *Fiqih Minoritas*, Yogyakarta: LKiS, 2013.

Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiyah Keagamaan, 1984.
Ahmad Syarbasi, *Al-Gazali wa at-Tasawwuf al-Islami*, Kairo: Dar al-Hilal, tt.
Ahmad Zaini Dahlan, *al Duraru as-Sunniyah fi al Raddi 'ala al Wahhabiyyah*, Kairo: Mustafa al Bab al Halabi, tt.
Ainur Rafiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khlifahah Ala HTI*, Yogyakarta: LKiS, 2012.
Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadits: 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
Alauddin Al-Kasani, *Badai' Sanai'*, Maktabah Syamilah, 7.
Alauddin Zaidan dkk, *Haqiqat al-Hukmi Bima Nazzala Allah*, terj. Ahmad Abd. Madjid, MA, Surabaya: Mutiara Ilmu, 1995.
Ali Abdul Halim Mahmud, *Ma'a al-'Aqidati wa al-Harakati wa al-Manhaji fi Khairi Ummatin Ukhrijat li al-Nas*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
Ali As-Salus, *Imamah dan Khilafah*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
Ali Muhammad Muhammad As-Sallabi, *Abu Bakr Al-Siddiq*, Kairo: Dar Al- Andalus, 2008.
Ali Syu'aibi Gils Kibil, *Meluruskan Radikalisme Islam*, terj. Muhtarom, Lc. Dpl, Tk: PT. Duta Aksara Mulia, 2010.
Al-Asymawi, *Muhammad Said, Against Islamic Extremism*, ed. and trans.
Carolyn Fluehr-Lobban. *Gainesville*, FL: University of Florida, 1998.
Al-Baqillani, *Karangan Terpilih dalam Yusuf Iblish* (ed.) Nusus al-Fikr as-Siyasi al-Islamiy: al-lmamah 'inda as-Sunnah, Beirut: Tp., 1966.
Al-Gazali, *Ihya' Ulumiddin*, Jilid 2, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, tt.
Al-Gazali, *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, Beirut: Dar al-Qutaibah, 2003, cet. 1. Al-Gazali, Al-Mustasyfa, Beirut: Dar al-Jail, 1973.
Al-Gazali, *Fadaih al-Batiniyyah*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 2001.
Al-Haramain al-Juwaini, *Kitab al-Irsyad ila Qawathi'a al-adillah fi Usul al-I'tiqad*, Misr: Maktabah al-Khanji, 1950.
Al-Jabiri, Muhammad Abied, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
Al-Kafumi, *Mu'jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lugawiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998.
Al-Kitab, Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1992. Imamat 19: 33-4.

Al-Maghluts, *Atlas Tarikh al-Anbiya' wa Rusul*, terj. Qasim Shaleh, Lc, MA dan Dewi Kournia Sari, Jakarta: Almahira, 2008.
Al-Mardawi, *al-Insaf fi Ma'rifati ar-Rajih min al-Khilaf*, Tk: Dar al-Ihya al-Turats al-Arabi, tt., 4.
Al-Maududi, *Politik Alternatif*, terj. Jakarta: GIP, 1991.
Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah wa-Wilayat ad-Diniyyah*, Beirut: Dar al- Fikr, 1996.
Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Cetakan I. Yogyakarta : UII Press, 2000.
Antony Black , *After Khomeini: Iran under His Successors*, New York: Oxford University Press, 2006.
Ar-Raghib Al-Asfahani, *Mufradat Alfaz Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, tt. Ar-Razi, Mafatih al-Gaib, Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H./1981.
As-Suytuthi, *Al-Khasais al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.
As-Suyuthi, *Tarikh Khulafa'; Sejarah Penguasa Islam*, terj. Samson Rahman Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, tt.
As-Suyuthi, *Al-'Itqan fi 'Ulumi al-Qur'an*, Kairo: Dar al Hadits, 2004.
As-Suyuthi, *Al-Khasais al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.
Asy-Syathiby, *Al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Makrifah, 1979.
Asy-Syaukani, *As Sailul Jarar al-Mutarafiq 'ala Hada'iq al-Azhar*, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2004, 4.
At-Tabari, *Mu'jam al-Ausath*, Juz 7, Maktabah Syamilah.
A. Gaffar Aziz, *Ad-Din wa as-Siyasah fi al-Adyan al-T|alat|ah*, terj. Ilyas Siraj, SH, M. Ag, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
Amir Al-Najjar, *Al-Khawarij: Aqidadatan wa Fikratan wa Falsafatan*, terj. Drs. A. Solihin Rasjidi & Drs. Afif Muhammad, MA, Jakarta: Lentera, 1993.
A.Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka A-Husna, 1992.
A.R. Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam; Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi*, Jakarta: Pensil 324, 2004.
Anis, Muhammad, *Islam dan Demokrasi; Perspektif Wilayah al-Faqih* (Bandung: Mizan,2013), hal. 223-4.
Anis Thaha, *Tren Pluralisme Agama; Tinjauan Kritis*, Depok: Kelompok GIP, 2005.
Anthon F. Susanto, SH, M. Hum, *Dekonstruksi Hukum: Eksplorasi Teks*

dan Model Pembacaan, Yogyakarta: Genta Publishing, 2010.
Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini,* Jakarta: Serambi, 2001.
Arjomand, Said Amir, *Supremasi Iran: Poros Setan atau Superpower Baru?* Jakarta: Zahra Publishing House, 2009.
Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post–Islamist Turn*, terj.Faiz Tajul Milah, Yogyakarta: LKiS, 2011.
Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politic in the Arab World*, London: Routledge, 1991.
Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
Bambang Cipto, *Dunia Islam dan Masa Depan Hubungan Internasional di Abad 21*, Yogyakarta: LP3M Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2011.
Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
Boekle, Henning, Rittberger, Volker & Wagner, Wolfgang, Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory, 1999, dari http://www.uni- tuebingen.de/uni/spi/taps/tap34a.htm. Diakses 29 Desember 2015.
Brown, S. , *The Causes and Prevention of War*, New York: St.Martin's Press, 1994.
Budiarto Danujaya, *Demokrasi Disensus: Politik dalam Paradoks*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012.
Budhy Munawar Rachman (ed.), *Konstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Jakarta: Paramadina, 1995.
Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Muslim Politics*, terj. Endi Haryono dan Rahmi Yunita, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.
David Cortright, *Religion, Salaam and Jihad in Peace; A History of Movement and Ideas*, Cambridge: Cambridge University, 2008.
Dasuki, Hafidz, A. (Pemred.), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1994, 1.
Din Syamsuddin, "Hak-Hak Rakyat Warga Negara: Dalam Perspektif Sejarah Kekuasaan Negara Agama", dalam *Agama dan Hak Rakyat*, Jakarta: P3M, 1993.
Deepa Kumar, *Political Islam: A Marxist Analysis, Kegagalan Islam Revivalis*

terj. Fitri Mohan, Yogyakarta: Resist Book, 2012.
Denise A. Spellberg, Thomas Jefferson, *Qur'an; Islam and the Founders*, terj. Adi Toha, Jakarta: 2014.
Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001).
Donald Eugene Smith, *Religion, Politics , and Social Change in the Third World*, New York: Free Press, 1971.
Cyril Glasse, *The Concise Ensyclopaedia of Islam*, terj. Ghufron A. Mas'adi, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
C.F. Strong, *Modern Political Constitution: An Introduction to the Comparative Study of Their History and Existng Form*, terj. Derta Sri Widowatie, Bandung: Nusa Media, 2010.
Edward W, Said, *Covering Islam: How the Media and the Expert Determine How We See the Rest of the World*, terj. A. Asmuni dan Supriyanto Abdullah, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
Edward Burman, *The Assassins:Holy Killers of Islam*, Ed. Crucible, Wellingborough, 1987.
El-Fadl, Khalid Abou, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, Jakarta: Ufuk Press, 2004.
Fahmi Huwaidy, *Al-Qur'an dan Kekuasaan*, Jakarta: Mantiq, 1991.
Fuad Bin Sayyid Abdurrahman Arrifa'i, *An-Nufuz| al-Yahudi fi al-Ajhizati al- I'lamiyyah wa Muassasah al-Duwaliyyah* terj. Moh. Hamdan Usman Abu Fa'iz, Jakarta: GIP, 1995.
F. Budi Hardiman (ed.), *Ruang Publik; Melacak Partisipasi Demokratis dari Polis sampai Cyberspace*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010.
Goldsack, G., *Selection From Muhammedan Traditions*, Madras: Tp., 1932.
Goldziher, *Ibn Taimiyah, Encyclopedia of Religion and Ethics,* Vol. 7.
Gustave E. Von Grune Baum, *Medieval Islam*, Edisi II, Chicago, The University Press, 1953.
Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), *Sejarah Ummat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, Jilid 2.
Hamid Algar, *Shi'ism and Iran in the Eighteen Century in Studies Eighteen- Century Islamic History,* ed. Thomas Naff and Roger Owen, Carbondale, Ill: Southern Illionis University Press, 1977.
Hasan Al Banna, *Majmu'ah Rasail, Risalah Nahwan an-Nur*, Tk: Al Maktabah At Taufiqiyah, tt.

Husain Bin Muhsin Bin Ali Jabir, terj. *Membentuk Jama'atul Muslimin,* Gema Insani Predss, 1991.

Husain Fauzi An-Najjar, *Al–Islam wa as-Siyasah, Mesir: Dar al-Ma'arif*, 1985.

Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, terj. Yudian Wahyudi & Hamdiah Latif, Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

Hasan, Noorhaidi, *Lasykar Jihad*, Jakarta: LP3ES, 2008.

Ibnu Abdil Bar Al-Andalusi Al-Maliki, *Al-Istidzkar*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421/18.

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbi al-'Aalamin*, Beirut: Dar al-Jail, tt: Juz 3.

Ibnu Faris, *Mu'jam Miqyas fi al-lugah*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turas| al-'Arabi, 2001.

Ibnu Hazm, *Maratib al-Ijma' fi al-Ibadat wa al-Mu'amalat wa al-Mu'taqadat,* Beirut:Dar al-Afaq al-Jadidah, tt.

Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr, tt. Jilid 11.

Ibnu Hisyam, *Sirah an-Nabawiyyah*, Kairo: Mustafa Bab al-Halabi, 1955.

Ibnu Katsir, *Tafsirul Qur'anil 'Azim*, 4, Maktabah Syamilah.

Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah Ibn Khaldun*, Cairo: Dar Ibn al-Haitam, 2005/1426.

Ibnu Mandhur, *Lisanul 'Arab*, Juz I, Beirut: Dar ihya' at-Turas| al-'Arabiy, 1999.

Ibnu Qutaibah, *Al-Imamah wa as-Siyasah*, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1971.

Ibnu Taimiyah, *As- Siyasah asy-Syar'iyah*, Kuwait: Tp, 1979.

_____, *Al-Amru bi al-Ma'ruf wa Al-Nahyu 'an al-Munkari*, Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1984.

_____,"Al Ikhtiyarat Al-Ilmiyah", dalam *Al Fatawa Al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H. 4/608.

_____, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam asy-Syïah wa al-Qadariyyah*, Cairo: Maktabah Dar al-'Arab, 1962, I/389.

Ibrahim, "Sistem Pengawasan Konstitusional Antara Kekuasaan Legislatif dan Eksekutif dalam Pembaharuan Undang-Undang Dasar 1945", *Disertasi*, Program Pasca Sarjana Universitas Padjadjaran, Bandung, 2003.

Imadudin Khalil, *Umar Ibn Abdul Aziz: Perombak Wajah Pemerintah Islam*, Solo: Pustaka Mandiri, 1992.

Imam Baihaki, *Khasais al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985, 2/178.

Ira M.Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian Kesatu dan Kedua terj.Gufron A. Mas adi, Jakarta: Rajawali Press, 1999.

_____, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 524. Political Islam, (Nov. 1992).

Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme menuju Terorisme*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012.

James A. Bill and Carl Leiden, *Politics in the Midlle East*, Boston: Little, Brown and Company, 1979.

Jafri, SHM, *Dari Saqifah sampai Imamah*, Jakarta: Al-Hidayah, 1989.

Jawahir Thontowi, *Islam Neo-Imperilaisme dan Terorisme: Perspektif Hukum Internasional dan Nasional*, Yogyakarta: UII Press, 2004.

Jacques Jomier, *Horizon Al-Qur'an*, terj. Hasan Basri, Jakarta: 2002.

Jeane-Paul Sartre, *Preface untuk Frantz Fanon, The Wretched of the Earth,* terj. Constance Farrington, New York: Grove, 1968.

Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abasiah*, Jilid III, Jakarta:Bulan Bintang, 1978.

John L. Esposito,*Islam: the Straight Path*, Oxford: Oxford University Press, 1998).

_____, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____, *Islam: The Straight Path*, terj. Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2004.

J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Jurgen Habermas, *The Structural Tranformation oh the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Burgeois Society*, Massachusetts: MIT Press, 1989.

Khalil Abdul Karim, *Al-Juz|ur at-Tarikhiyyah li as-Syari'ah al-Islamiyyah*, terj. Kamran Asad, Yogyakarta: LKiS, 2003.

_____, *Daulah Yatsrib: Basa'ir fi 'Am al-Wufud*, terj. Kamran As'ad Irsyady, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: ACAdeMIA, 2010.

Khumaini, *Hukumah al-Islamiyyah*, terj. Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nasyr Turas| Khumaini, 1996.

_____, *Shahifa-yi Nur*, terj. Teheran: Muassasah Tanzhim wa al-Nasyr Turats Khumaini, 1989.

Komaruddin Hidayat (ed.), *Kontroversi Khilafah,* Bandung, Mizan, 2014.

Kurzman, *Modernist Islam*, 1840-1940: A Sourcebook, New York: Oxford, 2002.

Mahdi Fadhlullah, *Titik Temu Agama dan Politik*, terj. Solo: Ramadhani, 1991.

Mahdi Rizqullah Ahmad, *As-Siratun-Nabawiyyah fi Dhau' al-Mashâdir al- Ashliyyah ,As-Sunnah*, Surakarta:Lajnah Istiqomah, 2007.

Mahmud Abd Majid, *Qawa'id Nizam al-Hukmi fi al-Islam*, Kuwait: Dar al- Buhuts al-Ilmiyyah, 1980.

Madjid, Nurcholis, *Islam, Kemoderenan dan Keindondesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.

Majid Khadduri, *Political Trends in The Arab World*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadi Kartanegara, Vol. 1, Buku 1, Jakarta: Paramadina, 1999.

Martin Gilbert, *Lawrence of Arabia was a Zionist*, Jerusalem Post edisi 22 Februari 2007.

Marzieh Soltanolkottabi Department of Industrial & Systems Engineering, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran, 84156-83111. Tel: +983113912550, Fax: +983113915516 h.akbarzadek horshidi@in.iut.ac.ir,

m.soltanolkottabi@in.iut.ac.i; Stace, W.T., The philosophy of Hegel: A systematic exposition, New York:Dover Publication, 1955.

Mark Juargensmeyer, "Iran and the Arab World", dalam Rezun, Miron (ed.). *Iran At The Crossroads: Global Relations in A Turbulent Decade*. (Colorado/Oxford: Westview Press.,1993)

Martha & Kathryn Sikkink, *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of Ayatullahs*, New York: Oxford University Press, Jurnal Finnemore, 1998.

Mirza Tirta Kusuma (ed), *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014.

Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, London: Oxford University Press, 1954

Muchotob Hamzah, *Menjadi Politisi Islami: Fiqh Politik*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.

Muhammad Abduh, *Al-Islam Baina ad-Din wa al-Madaniyyah*, Mesir: Haiah al- Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993.

_____, *Al-A'mal al-Kamilah*, Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah jjjhhjkkkli al-Dirasah wa al-Nasyr, 1972, jilid 1.

Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiyah, 1971.

Muhammad Abu Zahu, *al-Hadîts wa al-Muhaddis|un*, Mesir: Dar al-Fikr, tt.

Muhammad Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah Qabla at-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.

Muhammad Ammarah, *Al-Imam Muhammad 'Abduh: Mujaddid al-Islam*, Beirut: Al-Muassasah Al-Islamiyyah li al-Dirasah wa al-Nasyr. 1981.

Muhammad Anis, *Islam dan Demokrasi; Perspektif Wilayah al-Faqih*, Bandung: Mizan, 2013.

Muhammad Al-Ma'sari, *Al-Kawasyif al-Jaliyyah fi Kufri al-Daulah as-Su'udiyyah*, Riyadh: Muassasah al-Rafid, tt.

Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Al-Mufahrasy li alfaz Al-Qur'an Al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadits|, 1988.

Muhammad Aziz Nazmi Salim, *Al-Fikr as-Siyasi wa al-Hukmu fî al-Islam*, Iskandariyah: Muassasah Sybab Al-Jami'ah, tt.

Muhammad Jamal Abdul Hadi, *Akhta'Yajibu an Tusahhah fi Tarikh Ad-Daulah Al-Usmaniyyah*, Jilid 2, Al-Mansurah: Dar al-Wafa, 1995, Juz 2

Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, *Ad-Durar As-Saniyyah*, Maktabah Syamilah, 7.

Muhammad Ibnu Abdillah Ibnu Humaid, *As-Suhub al-Wabilah 'ala Dara'ih al- Hanabilah*; tahqiq Dr. Abdurrahman al-Utsamin dkk Riyad: Maktabah Imam Ahmad, 1989.

Muhammad Haidar Assad, *ISIS: Organisasi Teroris Paling Mengerikan Abad Ini Ibid, Muhammad Marmaduke Pickthal, The Meaning of Glorius Koran*, New York: New Amirican Library, 1953.

Muhammad Nashiruddin *Al-Albani, As-Sahihah*, *Maktabah Syamilah*. Muhammad Salim al-Awwa, Fi an-Nizam as-Siyasi li Daulah al-Islamiyyah Kairo: Dar al-Syuruq, 2008.

Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Usul Asy-Syari'ah*, cet. Ke- 4, Kairo: Maktabah Madbuli As-Sagir, 1996.

Muhammad Shidiq Hasan al Qanuji, *ad Din al Khalis*, Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyah, tt.

Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* Damaskus: al- Ahali li al-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990.

_____, *Reading the Religious Text: a New Approach Islam*, 20, 21. 1999.

Muhammad Yahya al-Din al-Hamid, *Sirah al-Nabi*, Mesir: Maktabah Ali Sabih bi Midan Mishr, 1963, Juz 1.

Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara*, Jakarta: UI Press, 1990.

Munir al-Ba'labaki, *Al-Maurid: Qamus Inklizi-'Arabi*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al- Malayin, 1995.

Murodi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Semarang: PT. Karya Toha Putra 1995.

Musa al-Musawi, *Asy-Syi'ah wa at-Tashih; al-Sira' Bain asy-Syi'ah wa at-Tasyayyu*', terj. Ahmad Munif, Jakarta: Qalam, 1995.

Musthafa al-Shiba'i, *As-Sunnah wa Makanatuha fî at-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1966.

Musthafa Mahmud, *Kiri Islam, Kebohongan dan Bahayanya*, Jakarta: GIP, 1999.

M. Abu Zahrah, *Sejarah Aliran-aliran dalam Islam Bidang Politik dan Aqidah,* Ponorogo: Gontor Press, tt.

M. Abdulkarim, *Wacana Politik Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Suka Press, 2007.

Faishal Aminuddin, "Institusionalisasi Demokrasi Deliberatif di Indonesia; Sebuah Pencarian Teoritik", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, UGM, Yogyakarta Vol. 11 no 1 Juli 2007

M. Nur El-Ibrahimy, *Inggris dalam Pergolakan Timur Tengah*, Bandung : NV Almaarif, 1955.

M. Syafii Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Ni'matul Huda, *Ilmu Negara*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011.

Nurcholis Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama; Membangun Masyarakat Plural*, Jakarta: Paramadina, 2004.

Olaf Schumann, "Dilemma Islam Kontemporer: Antara Masyarakat Madani dan Negara Islam," dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I, No.2, 1999

Peter L Berger (ed), *Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*, terj. Hasibul Khoir, Arruz, Jogyakarta: 2003.

Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta, Lentera Hati, 2002.

Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Mesir: al-Haiah al-Misriyyah al-'Ammah li al- Kitab, 1990.

Rahman, Fazlur, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: Pustaka, 1984.

Richard S Kats dan William Crotty, *Handbook of Party Politics*, terj. Ahmad Asnawi, Bandung: Nusa Media, tt.

Richard W. Mansbach & Kirsten L. Rafferty, *Pengantar Politik Global; Introduction to Global Politics*, terj. Amat Asnawi, Bandung: Nusa Media, 2012.

Robert Jackson & Georg Sorensen, (1999), *Introduction to International Relations*, New York: Oxford University Inc., hal.44; ThomasWoodrow Wilson, presiden AS 1913-1921

Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Tradisionalist*, World Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1991.

Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali Dimensi Ontologi dan Aksiologi* Bandung: Pustaka Setia,2007.

Sahid, Komarudin, *Memahami Sosiologi Politik*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2011.

Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah*, Yogyakarta: LKPSM, 1997.

Samuel Huntington, The *Third Wave: Democratisation in the Late Twentieth Century*, London: University of Oklahoma Press, 1991.

Sayid Muhammad Husain at-Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Dar al- Kutub al-Islamiyah, Teheran, 1393 H.

Sayid Quthub, *Fi Zilal al-Qur'an*, Beirut: Dar asy-Syuruq), Cetakan IX, 1980, 3. Scott Burchill & Andrew Linklater, 1996.

Syaikh Hamdi Bin Hamzah Abu Zaid, *Fakk' Asrar Zi al-Qarnain wa Ya'juj wa Ma'juj*, terj. Gazi Said dan Dedy Januarsyah, Jakarta: Almahira, 2007.

Syaikh Hasan Ali Al-Segaf, *Tanaqud Al- Albany al-Wadihah fi Ma Waqa'a fi Tashih al-Ahadits| wa Tad'ifiha wa Galat*, Aman: Postbius 925393,.

Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2010.

Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik; Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syari'an dan HAM, Fundamentalisme, dan Anti Korupsi*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

Sulaiman Ibn Abdil Wahhab, *As-Sawa'iq al-Ilahiyyah fi al-Raddi 'ala al-Wahhabiyyah*; tahqiq Ibrahim Muhammad al-Batawi, Kairo: Dar al- Insan, tt.

Taufiq Muhammad As-Syawi, *Fiqh al-Syura wa al-Istisyarah*, terj. Djamaluddin Z.S, Jakarta: Gema Insani, 2013.

Taufiq Rahman, *Moralitas Pemimpin dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Taufiq Sulthan al-Buzki, *Dirasah fi an-Nuzhum al-'Arabiyah al-Islamiyah*, Iraq: Jami'ah al-Mausul, 1988.

Tim Editor Mujahidin: 2004: 173.

Tim Pustaka, Azet, *Leksikon Islam*, Jakarta: Pustaka Azet Perkasa, 1988.

Tim Glaliel Internasional, *Negara dan Bangsa*, Tk: PT. Wydiadara, 1998.

Thaha Jabir Al-'Alwani, *La Ikraha fi ad-Din; Islam Tak Pernah Memaksa* terj. Yodi Indrayadi, Jakarta Timur: Suara Agung, 2010.

Thomas Ballantine Irving, Kurshid Ahmad dan Muhammad Manazir Ahsan, *Al-Qur'an: Basic Teaching*, terj. A. Nasir Budiman, Jakarta: Rajawali, 1987.

Trita Parsi, *The Modern Middle East: A Political History Since the First World War*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.

Unsiq, *Tafsir Tematik Al-Qur'an dan Politik: Prinsip-prinsip Pemerintahan dan Jihad dalam Islam*, Wonosobo: Tim Center of Excelence Program for Qur'anic Studies Development, 2010.

Wahbah ibn Mushtafa al-Zuhaili, *at-Tafsir al-Wasit*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1422 H.

Wahbah Zuhaili, *As|ar al-Harb fi al-Fiqh al-Islam*, Siria: Dar al-Fikr, tt.
Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M.Naquib al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003.
W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, London: Oxford University Press, 1953.
Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, Yogyakarta: UIN Suka, 2006.
————, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007, Cet. III.
————, *Islam; Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum dan Pendidikan* (Yogyakarta: Nawesea, 2007.
---------, *Dinamika Politik; Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko dan Indonesia*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
M. Yudhie R. Haryono, *Bahasa Politik Alquran*: *Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, Bekasi: Gugus Press, 2002.
Yusuf Al-Qaradhawi, *Ad-Din wa as-Siyasah*, terj. Khairul Amru Harahap, Lc, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *Hujjah Allah 'ala al- 'Alamin fi Mu'jizati Sayyid al-Mursalin*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
Yusuf Iblish (ed.) *Nusus al-Fikr as-Siyasi al-Islamiy: al-Imamah 'inda al-Sunnah*, Beirut: Tp., 1966.
Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Madinah,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
Zallum, Abdul Qadim, *Kaifa Hudimat Al-Khilafah*, Beirut: Dar al Ummah, 1990.

Majalah

Al-Muslimun, Bangil, no 147
As-Sunnah edisi XXVI tahun 1413 H. Tempo, 23 April 2000.

Jurnal

Alparslan Acikgence, "The Framework for A History of Islamic Philosophy, Al- Shajarah," *Journal of The International Institute of Islamic Though and Civilization (ISTAC)* 1996,Vol.1 .
Boix, Carles and Stokes, Susan C., 'Endogenous Democratization', World Politics, 55 (July2003).
Edward W, Said,*Reflection on Recent American 'Left' Literary Criticism*, Boundary 28, no 1, 1979

Nasution, Harun, "Islam dan Sistem Pemerintahan," *Studia Islamika* No. 17 Th. VIII Juli (Jakarta: LPIAIN Syarif Hidayatullah 1983).

S. Lipset, K. Seong dan J. C. Torres, "Social Requisitas of Democracy" dalam *International Social Science Journal*, Vol. 13, no 6, (Mei 1993).

The Muslim New's 1960-1986; "Expression of an Islamic Identity in South Africa", dalam *Muslim Identity and Social Change in Sub-Sahara*, (Ed). Louis Brenner (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Yusdani, "Nalar Politik Kenegaraan dalam Islam: Studi Atas Pemikiran Abid Al-Jabiri." *Jurnal Analisis* XI, Nomer 1, Yogyakarta. Juni 2011.

Harian:

Al-Ra'yi al-'Amal-Kuwaiti, harian Kuwait edisi 11/11/2001.

Kompas, 14 Desember 2013. Kompas, 23 Januari 2014. Kompas, 23 Januari 2015. Kompas, 13 Februari 2016, Kompas, 17 Februari 2016. Kompas, 19 Februari 2016. Kompas, 17/April/2016. Kompas, 22 April 2016. Kompas, 1 Maret 2016. Kompas, 3 Maret 2016. Kompas, 4 Maret 2016

Kompas, 16/April/2016 . Kompas, 17/April/2016. Kompas, 18 April 2016. Kompas, 30 Maret 2016. Kompas, 7 Mei 2016

Kompas, 9 Mei 2016.

Kompas, 16 Mei 2016

Kompas, 18 Mei 2016

Kompas, 21 Mei 2016

Kompas, 24 Mei 2016

Kompas, 30 Mei 2016. Kompas, 30 Mei 2016. Kompas, 29 Mei 2016. Kompas, 3 Juni 2016.

Kompas, 4 Juni 2016.

Kompas, 23 Juni 2016

Kompas, 21 Juli 2016

Suara Merdeka, 22 Desember 2014.

Web:

AbdullahAhmedAn-Naim,https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/files/2015/01/Bahasa_Ch2. doc diakses 23/2/2016.

Abdelilah Benkirane. AP/Abdeljalil Bounharhttp://www.tempo.co/read/news/2011/11/30/115369200/Menang-Pemilu-PJD-Bentuk-Pemerintahan- Maroko diakses 21/8/2013

AbdulHadiW.M;http://www.republika.co.id/berita/dunia- islam/khazanah/12/04/02/m1tp4o-dinasti-buwaihi-rezim-syiah-dalam- kekhalifahan-abbasiyah diakses 22/7/2013.

AjatSudrajat,http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pendidikan/Prof.%20Dr.%20Ajat%20Sudrajat,%20M.Ag./BAB%2016%20-%20ALI%20SYARI%27ATI.pdf diakses 8//2013 jam.08.19

Amin Mudzakkir, Peneliti pada LIPI, Jakarta; (amin.mudzakkir@gmail.com);http://www.academia.edu/3804173/I slam_dan_Politik_di_Era_Kontemporer diakses 23/8/2014.

Asghar Ali Engineer,http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/secular.htm diakses 12/1/2013 jam.10.09

Ephraim Yuchtman-Ya'ar dan Yasmin Alkalay, ,Political Attitudes in the Muslim World, dalam Journal of Democracy, Volume 21, Number 3 (Juli 2010)2011 Kode artikel: EYY001, Sumber gambar: http://english.safe-democracy.org; Review Paper oleh Zuhairi Misrawi (Pandangan Dunia Islam terhadap Demokrasi).

Fauzi, al-Muhtad, stiskebumen.ac.id/downloads/almadani3-fauzi.pdf, diakses 5/9/2014

Habib Rizieq, http://www.habibrizieq.com/2015/03/syiah-vs-wahabi.html, diakses 9/8/2016.

Hamka Haq, http://jappy.8k.com/custom3_4.html, diakses 1/4/2014 http://hizbut-tahrir.or.id/2014/08/05/politik-proklamasi-tegaknya-al-khilafah-oleh-isis/ diakses 16/10/2014. Sumber dalam bahasa Arab;

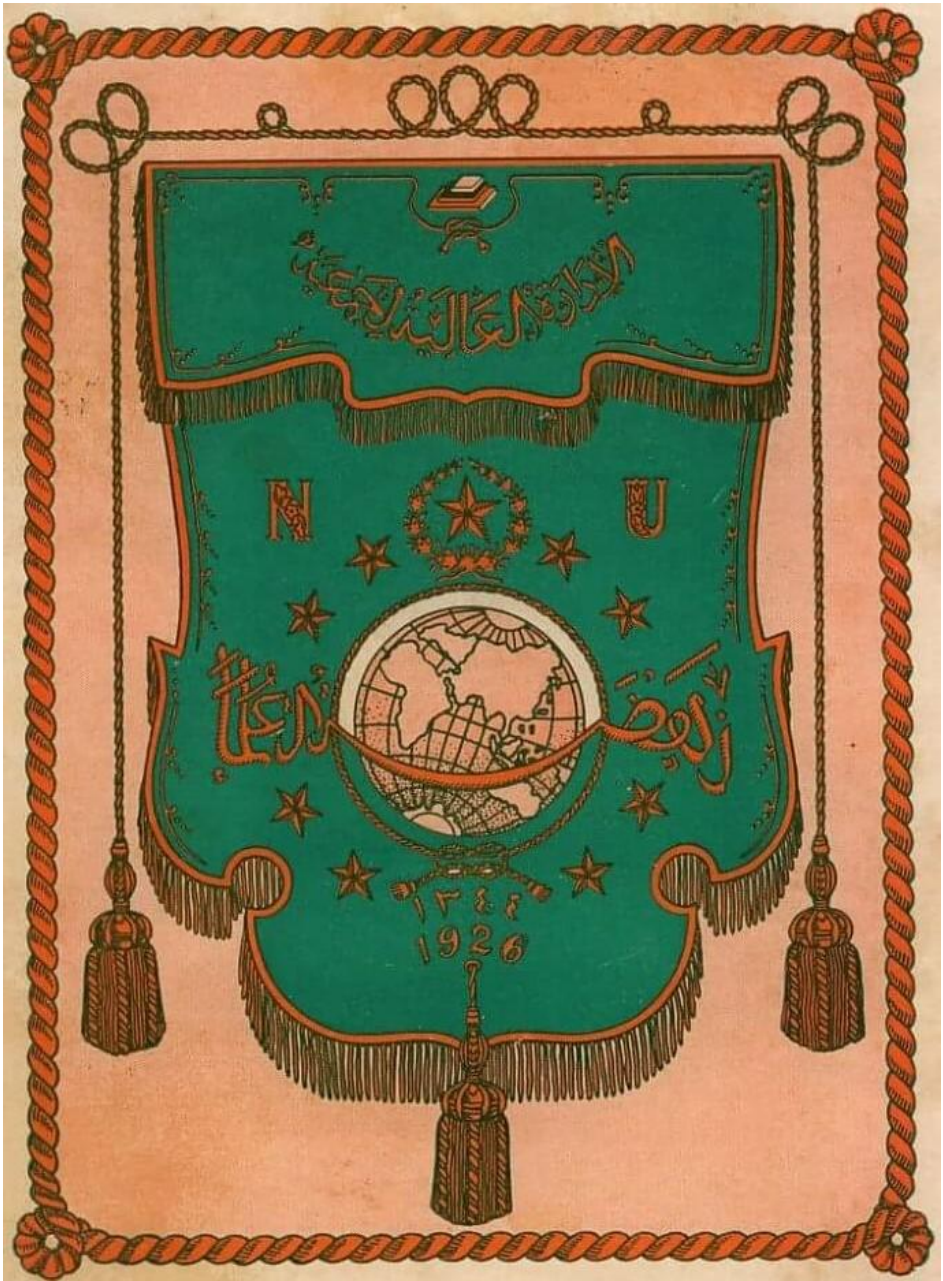
http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_37540 http://www.abad-demokrasi.com/sites/default/files/ebook/034R-NIS004.pdf. https:nahimunkar.com/mengenal-kitab-dusta-tadzkirah, diakses 8/8/2016

Mabni Darsi, http://www.eramuslim.com/suara-kita/pemuda-mahasiswa/mabni- darrikotomisi-ma-alumnus-international-islamic-university-pakistan- negara-islam-dalam-pemikiran-politik-gerakan-islam- kontemporer.htm#.UdUPuNjGfIU diakses 4/7/2013.

Makrum, Haditst-hadits Politik Abad Pertengahan; Suatu Kajian Sosiologis; http://e-journal.stain- pekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/192/0 diakses 25/8/2014

Muhammad Azhar,Disertasi, http://muazar.wordpress.com/2012/01/03/relasi- agama-dan-negara/diakses 18/6/2014;

Sumanto Al-Qurtubi, Kolom Majalah GATRA, Edisi 27 tahun XXI, Beredar Kamis, 7 Mei 2015; http://www.gatra.com/kolom-dan wawancara/146283-sumanto-al-qurtuby-relasi-sunni-syiah-di-arab-saudi.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

TENTANG PENULIS

Muchotob Hamzah. Lahir diWonosobo, 20 Maret 1948. Menempuh pendidikan formal dari TK Aisyiyah desa Tieng (1953), SR 6 tahun desa Tieng (1960), Pondok Pesantren Tegalrejo Magelang (1964), ekstranei PGAN 6 tahun Banjarnegara (1973), Sarjana Muda Tarbiyah IAI Muhammadiyah Wonosobo (1977), Sarjana Tarbiyah IAIN Walisongo (1984), Magister Manajemen SDM S2 Unsoed Purwokerto (2001), dan program doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (masuk 2010). Kemudian mengikuti pelatihan kepemimpinan pesantren ITD, Armherst, Amerika Serikat tahun 2003.

Saat ini penulis mengemban amanah sebagai Rektor UNSIQ (2013-sekarang), dengan pangkat kepala Lektor Kepala/IVa. Sebelumnya penulis pernah menjadi Kepala MI Ma'arif Tieng Wonosobo 1967-1977; Guru Agama SMPN Kejajar-Garung 1977-1985; Guru Agama SMA2 Wonosobo 1985-87; Wakil Rektor I IIQ Wonosobo 1988-2001 (tiga periode); Wakil Rektor III Universitas Sains Al-Qur'an Jawa Tengah di Wonosobo 2001-2013 (tiga periode); Komisaris Utama PT Perkebunan teh Tambi 2001-2006;

Penulis aktif dalam kegiatan pengabdian kepada masyarakat. Pernah menjadi Anggota DPRD II Wonosobo 1987-1999 (tiga periode); Anggota DPR/MPR periode 2004-2009 di komisi VIII, IIII, dan X; Salah seorang pendiri rumah sakit Islam (RSI) Wonosobo 1995 dan saat ini menjadi pembina; Wakil Ketua Yayasan Hamalah al-Qur'an Indonesia 1989-sekarang; Anggota Komisi Fatwa MUI Provinsi Jawa Tengah 1989-1994;

Ketua PCNU Wonosobo, 2001-2006; Tim pendiri balai bersalin *mabarrat* NU desa Tieng Wonosobo, 1996; Pendiri klinik NU, Nailus Syifa' Gondang, Kertek, Wonosobo, 2000 kemudian diserahkan kepada YKMNU; Ketua MUI Daerah Wonosobo 2006 sampai sekarang; ketua Yayasan PP Al-Asy'ariyah 2005 sampai sekarang; Pembina Yayasan PP Manbaul Qur'an Munggang Notaris Setiyorini no. 6, tanggal 20 Maret 2009 asuhan KH Ahmad Zuhdi; PembinaYayasan PP Al-I'anah Selokromo Wonosobo, Notaris Sisetyorini No 14 tahun 2011 asuhan K Musta'in; Pembina Yayasan PP Darul Qur'an Gunung Tawang, Selomerto, Wonosobo, asuhan H. Asrori, Notaris Ardhian Wien Triska Putra, SH, M. Kn, no 23 tanggal 23 Desember 2015.

Sebagai itu, penulis tergolong produktif menerbitkan karya-karyanya. Di antara publikasi karya tulisnya adalah: *Shalat Jama'ah: Mahiyah, Kaifiyah dan Hikmah*, GIP. Jakarta, 2001; *Studi Al-Qur'an Komperhensif*, Gama Media, Yogyakarta: 2003; *Menjadi Politisi Islami: Fiqh Politik*, Gamma Media, Yogyakarta, 2003; *Terjemah Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an* karya Sayid Quthub, *Rame-Rame Bersama Hidayat Nurwahid dkk*, GIP, Jakarta, 2001; terjemah : *Suap dalam Pandangan Islam bersama Drs. Subakir*, *karya At-Turki*, GIP, Jakarta, 2000; Artikel tentang ke-al-Qur'an-an di Majalah Bulanan *Suara Masjid* DDII Jakarta antara 1996-1999. Terjemah *"Salat Khusyu",* GIP, Jakarta 1985; *Makar Yahudi*, PT. Sidomulyo, Wonosobo, 1996; *Koleksi Hadits Prophecy dengan Terjemah Syi'ir*, Narasi Unggul 2006; *Manajemen Berbasis Teladan*, Narasi Unggul, Wonosobo, 2007; *Tujuh Hari Raya*, Narasi Unggul, Wonosobo, 2008.

Saat ini penulis bertempat tinggal di PP Al-Asy'ariyah Kalibeber, asuhan KH Faqih Muntaha, bersama istri, Ruqayah, dan empat putra-putrinya: Muhammad Albar, Unik Fathiyya, Muhammad Hilmi Al-Farumbanani dan Nadhira Mileni Tsalitsia.

UNIVERSITAS SAINS AL QUR'AN JAWA TENGAH
الجامعة لعلوم القرآن
UNSIQ
JAWA TENGAH
WONOSOBO

AGAMA DAN NEGARA

Diskurus dan Praktik Politik Islam

AGAMA dan negara tidak bisa dipisahkan, tetapi dapat dibedakan. Agama tidak mesti terinstitusionalisasi dalam sebuah bentuk formal negara, yang justru bisa menghambat fungsi agama sebagai kritik.

Agama lebih diharapkan dalam konteks buku ini sebagai komplementer bagi jalannya pemerintahan dan martabat suatu negara, di mana agama dan negara saling bersinergi secara substansial antara satu dan lainnya.

ISBN 978-602-50675-7-0

LKiS
UNSIQ PRESS